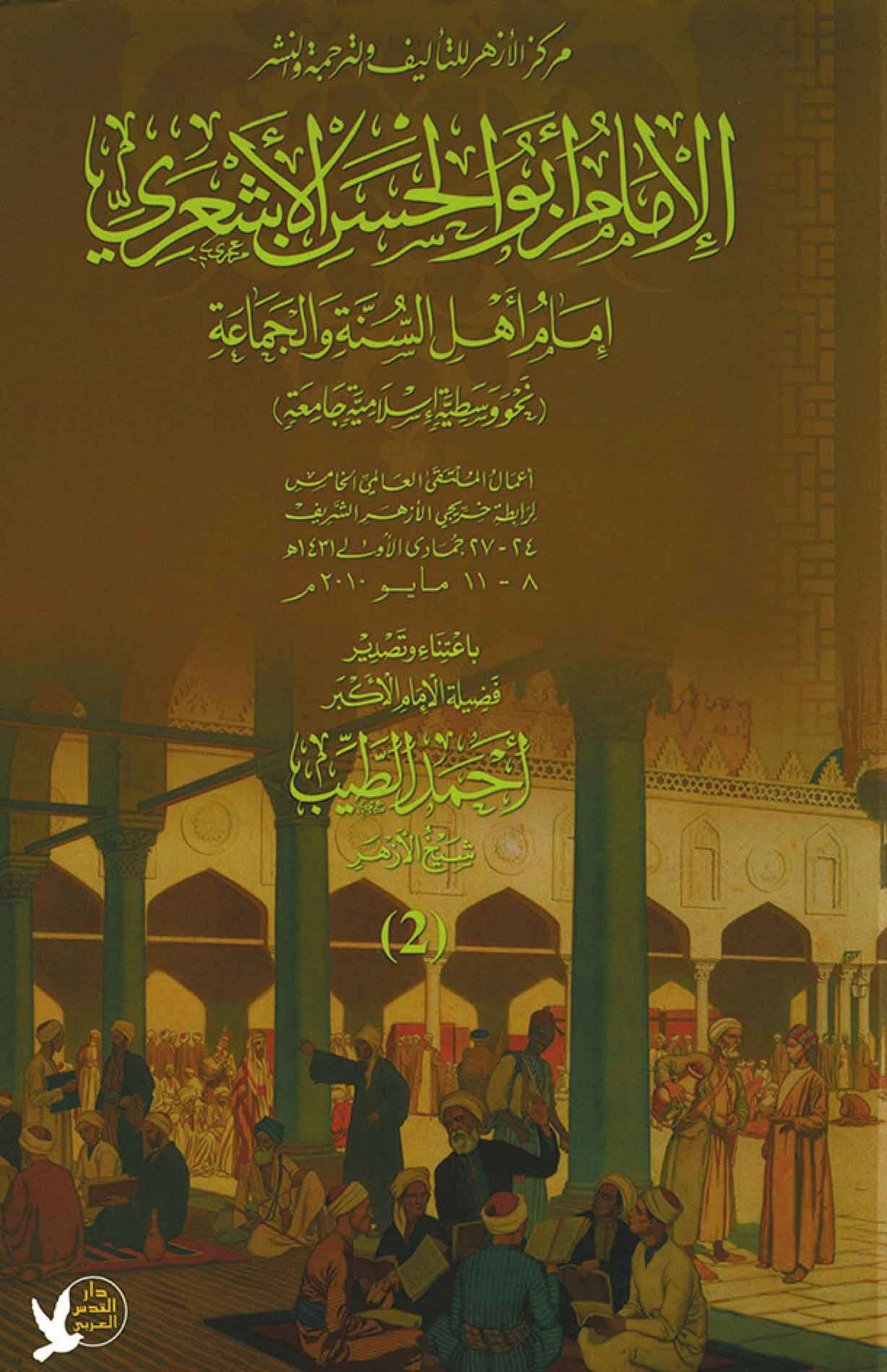


مركز الأزهر للتأليف والترجمة والنشر
الإمام أبو الحسن الأشعري
إمام أهل السنة والجماعة
(نحو وسطية إسلامية جامعة)
أعمال الملتقى العالمي الخامس
لرابطة خريجي الأزهر الشريف
٢٤ - ٢٧ جمادى الأولى ١٤٣١هـ
٨ - ١١ مايو ٢٠١٠م
باعتناء وتصدير
فضيلة الإمام الأكبر
أحمد الطيب
شيخ الأزهر
(2)
دار القدس العربي


الإمام أبو الحسن الأشعري
إمام أهل السنة والجماعة
(نحو وسطية إسلامية جامعة)



مركز الأزهر للتأليف والترجمة والنشر

الإمام أبو الحسن الأشعري

إمام أهل السنة والجماعة

(نحو وسطية إسلامية جامعة)

أعمال الملتقى العالمي الخامس
لرابطة خريجي الأزهر الشريف
٢٤ - ٢٧ جمادى الأولى ١٤٣١هـ
٨ - ١١ مايو ٢٠١٠م

باعتناء وتصدير
فضيلة الإمام الأكبر

أحمد الطيب

شيخ الأزهر




الجزء الثاني



دار القدس العربي ، القاهرة

البريد الإلكتروني:

dqa2013@gmail.com
dqa2014@yahoo.com
dqa2014@hotmail.com

هاتف : 25932057 202+
فاكس : 25929153 202+



مركز الأزهر للتأليف والترجمة والنشر (مَاتِن) القاهرة

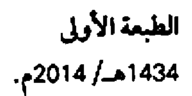
Al-Azhar Center for Authoring, Translation and Publishing

البريد الإلكتروني:

matn972@gmail.com
matn972@hotmail.com

فِهرِست الهيئة المصريَّة العامَّة
لدار الكُتُب والوثائق القوميَّة:
أبو الحسَن الأشعريّ إمامُ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ (نَحوَ وسطيَّةٍ إسلاميَّةٍ جامعةٍ)،
تصدير: أحمد الطيِّب شيخ الأزهر الشَّريف.
ط -1 القاهرة: دار القدس العربي،
1434هـ/ 2014م.
ص ؛ 17 × 24 سم.
عددُ صفحات الجزء الثاني: 584
1 - الفكر الإسلامي 2 - علم الكلام
3 - التَّراجم والسِّيَر 4 - العنوان

رقم الإيداع: 2013/22295
الترقيم الدولي: 978-977-85061-8-1



الطبعة الأولى
1434هـ/ 2014م.

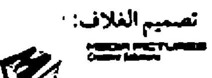
ساهمت في طباعة هذا الكتاب :



الرابطة العالمية لخريجي الأزهر الشريف
هاتف : 20224052767+
فاكس : 20224052737+
الموقع الإلكتروني: www.waag-azhar.org
البريد الإلكتروني: info@waag-azhar.org

صورة الغلاف الخارجي والداخلي هما
بريشة المستشرق الروسي (Ivan Bilibin)
إيفان بليبن (1876- 1942م)

تصميم الغلاف:



وائل حسن
ميديا بيتشكرز للدعاية والإعلان
هاتف: 25745725 202+
البريد الإلكتروني:
info@mediapictures-eg.com

الصَّفُّ الطِّباعِيُّ والمراجَعةُ: الأساتذة:
ياسِر العُرَبيّ، وناصر محمد يحيى، ومصطفى عفَّان.

(رِيعُ الكِتابِ مُخصَّصٌ لطباعةِ كُتُبِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ)

الفهرس الإجمالي لموضوعات الجزء الثاني

المحور الثالث

منهجية الإمام الأشعري

نظرات في منهج الإمام الأشعري

عبد الله بن بيّه

الحمد لله ربّ العالمين، اللَّهم صلِّ وبارك على سيدنا محمَّدٍ، وعلى آله وصحبه وسلّم تسليمًا كثيرًا.

قبل أنْ أبدأَ في الحديثِ عن جُملةٍ منَ الأفكارِ والتّداعيات، أَوَدُّ أنْ أشكر شيخ الأزهر الإمام الأكبر أحمد بن مُحمَّد الطيِّب ـ طَيَّبَ الله إمامَتَه ـ وأودُّ أنْ أشكرَ الأستاذ محمد عبد الفضيل ـ فَضَّلَه الله تعالى ـ على فَضْلِه في تنظيم هذا اللّقاء، وهو لقاءٌ ليس كغيره من اللّقاءات؛ نتحدَّث فيه عن موضوع لا تَغْدُو عليه عَوادي الزَّمان، ولا تُطاوله أحداث المكان، موضوع العقيدة مقارنةً مع الفقهِ، الفقه ثُمَّ العَقيدة، عندما نتحدَّث عن الشَّريعةِ فإنَّنا نتحدّثُ عن ضَروراتِ الحياة، عن الإنسانِ في الزَّمانِ والمكانِ في الحال والمآلِ؛ لكن عندما نتحدَّثُ عن العقيدة، فإنَّنا لا نتحدَّثُ بهذه اللُّغة.

هذا فَرْقٌ جوهريٌّ بين مَقاصِد الشَّريعة ومَقَاصِد العَقيدَةِ. عندما نتحدَّثُ في مَقَاصِد الشَّريعة، نتحدَّثُ عن «لِـمَ» وعندما نتحدّثُ عنِ العَقيدة نتحدّثُ عن «ماذا»، ﴿مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ﴾ [سبأ: ٢٣]؛ لأنَّ تفسير ﴿مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ﴾ هو تفسيرٌ وليس تعليلًا، كما قال الإمامُ أبو حامد الغزالي. إنَّ التَّعليلَ يأتي بعدَ معرفةِ التَّفسير ومعرفةِ الحُكْمِ، ثمَّ يَبحث عنِ العِلَّة كما يقول في «شفاء الغليل»، في مَقَاصِد الشَّريعة، نتحدّثُ عن التَّعليل والتَّنزيل، وفي العَقيدة عن التَّفسير وعن الدَّليل، عن الدَّليل مُفسَّرًا، بالمعنى الواسع لكلمة التَّفسير، ليس التَّفسير مقابل التَّأويل؛ بل التَّفسير الذي يَتعلَّق بدلالات الألفاظ ـ وبالتَّالي فإنَّ

أوّل سؤالٍ يُطْرَحُ: هو العلاقةُ الثُّلاثيَّةُ بين الوَضْعِ والاستعمال والحَمْلِ.

وهذه هي المشكلةُ الأُولَى التي نَزلتْ بمُتعاطِي قضيَّةِ العقيدة، الوَضْعُ والاستعمالُ والحَمْلُ. بالنِّسبةِ للوَضْع، طرحوا السُّؤال التالي فقالوا: الوَضْعُ هو مِن قِبَلِ الله سبحانه وتعالى، فهو واضِعُ الألفاظِ للمعاني على مذهب الأشاعرة. وهنا أتحدَّثُ عنِ الأَشْعَرِيّ لا كآراءٍ منقولةٍ، ولكن كمدرسةٍ كاملةٍ. أنا أعُدُّ أنَّ الأَشْعَرِيّ لا يمكنُ أن يُخْتَصَرَ في كُتُبِهِ؛ ولكن يُمكِنُ أن يَنْتَشِرَ في أتباعه؛ لأنَّ العُلماءَ انتسبوا إلى الأَشْعَرِيّ وفَسَّرُوا مقالاتِه، وقدَّمُوا مَدلولاتِ ألفاظه. هذا هو الأَشْعَرِيّ، وليس الأَشْعَرِيّ هو ذلك الرجل الذي انتقلَ مِن الاعتزالِ إلى الظَّاهريَّة، ومن الظَّاهريةِ إلى الوَسَطيَّة، أو من الوَسَطيَّة إلى الظَّاهرية؛ حسبَ الرُّؤَى المُختلِفة حول مَسيرَةِ الرجلِ.

إذًا المُشكلةُ الأُولَى التي أُريدُ أن أتطرَّقَ إليها هي مشكلةٌ لُغَوِيَّة، وهي مسألة الوَضْعِ والاستعمالِ والحَمْلِ. الواضعُ هو الله سبحانه وتعالى. الاستعمال: هو استعمال المُتكلِّم. فهي جهاتٌ متقابِلَة؛ لكنّها قد تكونُ مختلفة بالاعتبارِ متَّفِقَة بالذّاتِ إذا كان الاستعمالُ يَصُبُّ في مجْرَى الوَضْعِ، وإذا كان الحَمْلُ أيضًا يوافِقُ الوَضْعَ، هنا بدأَ الاختلافُ بين العُلماء؛ هل اللّفظ مُسْتَعْمَلٌ في حقيقتِه أم في مجازه؟ مُسْتَعْمَلٌ في حقيقتِه الوَضْعِيَّةِ الشَّرعيَّة أم في حقيقته العُرفِيَّة؟ هل هو نَصٌّ أو ظاهرٌ أو مُحْكَمٌ كما يقولُ الأحنافُ؟ لأنَّ الإحكامَ عندهم فوقَ النَّصّ، أو مدلولٌ عليه باللُّزومِ، فيكونُ إشارةً أو اقتضاءً. هل هو مفهومٌ خارج النُّطْقِ؟ هل هو على ظاهِرِه أم هو تأويلٌ؟ هل هو مُجْمَلٌ؟ هل هو مُتَشَابِهٌ؟.

الإشكاليّاتُ التي طَرَحها اللّفظُ، طرَحها استعمالُ اللّفظ، الرُّؤيةُ لهذا اللّفظ، الذي قد نراهُ بعيدًا فنتمَارَى في حقيقتِه، وقد نَقترِبُ إليه ونَدْنُو ونَرْنُو

إليه، فنراهُ على حقيقتِه أو بالمنظار المُقرِّبِ. الألفاظُ هي هكذا، بعضُها غامِضٌ، بعضُها واضِحٌ، بعضُها صريحٌ وبعضُها تَلْمِيحٌ.

وأنا أعتقدُ أنَّ الإشكالَ الذي حاولوا أنْ يَحلُّوه بوَضْعِ جملةٍ من الألقاب وجملةٍ من العلَاماتِ والأمارات أو الصُّور لينَبّهُوا بها، أو خاناتٍ ليضعوا فيها هذه الثُّلاثيَّة: وَضْعٌ، استعمالٌ، حَمْلٌ.

فالاستعمالُ بأنواعه من صفةِ المُتكلِّمِ، والحَمْل مِن صِفَة المتلَقِّي والسَّامِع. هنا بدأت الجدليَّة، عندنا في أُصُول الفقه نقول: الحامل هو المُجْتهِد والحاملُ المُطْلَقُ والمُقَيَّد.

لكن الحامل هنا هو مُجتهدُ العَقيدة، هو الإمامُ، هو المتكلِّمُ، هو الَّذي يحملُ اللُّغة. فحَمْلُ اللُّغة هذا أَدَّى إلى إشكال كبيرٍ، بين مَن تجاوز الألفاظَ تجاوُزًا واضِحًا ـ وهنا أتحدَّثُ عن المُعْتَزِلة ومَن لَفَّ لَفَّهُم ـ ولم يَعُدَّها أوعيةً للمعاني، بل عَدَّ المعاني خارج الألفاظ؛ بناءً على ما يراهُ من بِنَاءٍ عقليٍّ وفلسفيٍّ كان مقبولًا في وَقْتِه، وبين من تعامَلَ مع الألفاظ تعامُلًا ظاهريًّا فَجًّا، وبالتَّالي جعلَها لا تحتمِلُ إلَّا هذا المعنى، وأَلْغَى ظِلالَ اللَّفظِ وسِيَاقَاتِه ومَسَاقَاتِه التي هي بمنزلة القُيودِ وبمنزلة المُخَصِّصَاتِ.

وليس من الشَّرْطِ أنْ يكون المُخَصِّصُ ظاهرًا، أو يكون قَيْدًا مَذكورًا، وإنَّما قد يكون قَرِينةً أو سياقًا، فالسِّياق في قوله: ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [المؤمنون: ٨٨] لم يهتم بالسُّلطان والمُلكِ والإحاطة والقُدرة، وإنَّما اهتمَّ فقط بيده. فإذا أخذت «يَدًا» وضعتها ولم تصلها بالآية، فقد أحدثت خَللًا كبيرًا حتى في الفَهْمِ العَربي، في فَهْمِ الإنسان حتى إنَّ أيَّ إنسانٍ يمكن أنْ يَفْهمَها كذلك.

فهذه الظَّاهِرِيَّة غَلبت في وقتٍ من الأوقَاتِ، قد لا تكون اعتقادًا ولكن

سدًّا للذَّريعة ؛ ولأجل ذلك أنكر قومٌ المجاز بناءً على هذا الفَهْمِ . لكن هؤلاء أيضًا أوَّلُوا ـ كما سنرى ـ فسنكُون في تأويلٍ مُقابِلَ تأويلٍ ، كان من الطبيعيّ ومن البدهيّ أن تظهر مَنطقيّة مَدرسةٍ بين المدرستين لتُحاول أنْ تقول من جهةٍ : هذه الظواهر لها وزنُها ، واللُّغة لها مَدلُولُها .

وأيضًا العقل وما تقتضي المبادئ العامّة التي هي ليست عقلًا محضًا ، وإنّما هي نقلٌ وعقلٌ أيضًا ، وهذا مهمٌّ جدًّا لا نَرى في موقف الأَشْعَرِيّ عقلًا يُقابل نقلًا ، وإنَّما هو جمعٌ بين العقْلِ والنّقل ، وإنّما هو تغليبٌ للكُلِّي أحيانًا مُقابل الجزئي . وهذه قاعدة أُصوليّة معروفة كما يقول الشّاطبي رحمه الله تعالى : « إنَّ الكُلّي لو انخرم لأدَّى انخرامه إلى انخرام النِّظامِ ـ نظام العالم حسب عبارته ـ أمَّا الجُزئيُّ فإنَّ انخرامه لا يُؤدي إلى ذلك » . فإنَّها مَدرسةٌ اهتمتْ بالكُلِّي لكنه كُلِّي مُستنبطٌ من النُّصُوص . إذًا في مَعْمَعة الوَضْع والاستعمال والحمل نشأت هذه المدرسة .

لكن الإشكال هنا أنَّ الاسْتعمالَ ليس اسْتعمالًا بَشريًّا حتى نُفرِّق بين الُمتكلِّم والواضِع ، وإنّما هو اسْتعمالٌ إلهيٌّ ، أي إنَّ الألفاظ هي ألفاظٌ من الشَّارع : من الله ومن رسولِه ﷺ . فلا يمكن أن نَتعامَل معها بدَلالَاتِ العُرفِ ، ولكن قد نتعامل معها بدِلَالَاتِ الشَّرعِ ، وإن كان بعضُ العُلماءِ كأبي حنيفة يُجيز التعامل بالعُرف مع كلامِ رسول الله ﷺ : « الطَّعامُ بالطَّعامِ » بأنّه البُرُّ .

هنا نَشأت مُشكلة التّأويل وهو صَرف اللَّفظ عن ظَاهرِه المُتبَادَرِ إلى الذِّهن . فإنْ كان لا يَتبادَر إلى الذِّهن إلَّا بإخطارٍ ، فهذا ليس ظَاهرًا ، كما يقول بعض المحقِّقين كسيدي أحمد زرُّوق من الصُّوفيةِ : إذا كان لا يَتبادَرُ إلى الذِّهن إلَّا بإخطارٍ فهذا ليس ظَاهرًا ، فالظَّاهر الذي يَتبَادر إلى أذْهَان

النَّاس. فجاءت مَسألة الحمل في زمن الصَّحابة في قضيَّة المَعِيَّة: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، فحُملَتْ على العِلْم في الزَّمَنِ الأوَّل واستمرَّ العمل على ذلك، ولا خلافَ بين الأثَرِيِّين وبين الأشاعرةِ في هذا الحملِ:

وَمَا لَهُ مِنْ ذَاكَ وَاحِدٌ فَقَطْ تَعَيَّنَ الحَمْلُ عَلَيْهِ وانْضَبَطْ
كَمِثْلِ «وَهوَ مَعَكُم» فَأُوِّلْ بِالْعِلْمِ وَالرَّعْي ولَا تَـقُلْ

بالعلم في مكانٍ، وبالرِّعاية والنَّصر في مكانٍ آخر؛ باعتبار السِّياق الذي يرتضيه الأمر.

لكن نَجمت قضايا أُخرى فيما يتعلَّق بالأوصاف الأُخرى التي وردت في القرآن، فبعضُهم، وهم الأشاعرة، أوَّلُوا تأويلًا مُنْسَجِمًا مع كلِّ الآيات التي وردت، بحيث وضعوا قاعدة تأويل المحْمَل الواحد، وتأويل المحَامِل المُختلفة مع قبول - بل تَحبيذ - التَّفويض؛ لأنَّ الأشاعرة يقولون أيضًا بالتَّفويض، ولا يقولون بالتَّأويل فقط، وأنَّ التأويل ضرورة لإيضاحِ ذلك لمن انحرف عن الطَّريقِ وزلَّ عن الصَّوابِ.

فهذا التَّأويل هو تأويل في مُقابل تأويل. وهذا أمرٌ مهم، أُريدُ أن أُبيِّنَه؛ مثلًا: في مَسألة الجهة. جاءت ظَواهرُ تُفيد السَّماء الأعلى جهةً، ونحن نؤمن بأنَّ قوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١] لا يمكن لمؤمنٍ أنْ يقول إلَّا هكذا.

لكن مسألة الجهة هل هي أمرٌ ثابت، بمعنى أنَّه لا يجوز التَّأويل في هذه المسألة، ولا يجوز إلَّا أنْ تتحدَّث وتطلب من كل مُسلم أنْ يُشير إلى السَّماء لما في حديث الجارية، أو أنَّ الآيات الأُخرى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، و«إن الله في قُبالة وجه المصلّي»، و«بين المُصلّي وبين قبلته»، «اللَّهُم أنت الصَّاحب في السَّفرِ والخليفة في الأهلِ». والآيات

والأحاديث الأُخرى الكثيرة، هل نُؤولها لتتّفق مع حديث الجارية من يقول بهذا وينكر التأويل هو في الحقيقة يؤوِّل ليُقرِّر معنًى معينًا.

فلهذا قالوا: هذا له مَحامِل، ونحن نَحْمله على المحْمَل الأَوْلى أو نَسكت؛ كما قال الشّافعي: نُؤمن بكلام الله على مُراد الله ونُؤمن بكلام رسول الله على مُراد رسول الله. فالخلل الآن في الفَهْم أنْ نَرى أنَّ هذا أثريٌّ وتمسُّك بالأثر، بينما نُهمِل عَشرات الأحاديث والآيات الأُخرى التي تُقابل هذه الرُّؤية. بمعنى أنَّه هو مُؤوِّل في جهته ليس أثريًّا خالصًا، فهو يُؤوِّل ليصلَ إلى رُؤية مُعينة.

فهذه مَسألة الحَمْلِ، مَسألة مُهمَّة، يجب أنْ نتوقَّف عندها، وأنْ نُحرِّرَ هذا الموضوع؛ لنقدِّمه للنَّاس، حتى نعرفَ أنَّه لا يوجد اختلافٌ يرجع إلى الآثار، وإنما هو اختلافٌ يَرجع إلى حمْل الآثار، وإلى التمسُّك ببعضها على حساب البعض الآخر. فالأشاعرةُ قالوا: نُؤوِّلُها كلها تأويلًا مُقاربًا، تأويلًا قريبًا، حتى تَنْسَجِمَ، ولا نَحْمِل بعضَها على البعض الآخر:

وجهًا لذاتِ واليدا بقوة وذا الإمامِ أيدا

المسألةُ الثَّانيةُ: والتي لا ترجع إلى دلالة الألفاظ هي مَسألة التثبُّتِ والثبوت، وهذا أهمُّ مَقْصِدٍ اختلَف فيه الأشاعرة مع الأثريِّين ومع الظَّاهريَّة؛ هل لنُطلق شيئًا على الله سبحانه وتعالى يجب أنْ يكون ثابتًا ثبوتًا خَالصًا؛ أي قطعيًّا ليس ظَنيًّا؟ وبالتَّالي هذا فرقٌ آخر بين الفِقه الَّذي يُعمل فيه بالظُّنون قطعًا وبين العَقَائِد التي لا يُعمل فيها إلَّا بالقطعِ، فوضعوا مِعيارين: مِعيارَ العقل الذي شهد له الشَّرع ـ إنَّ الشَّرع أحَالنا إلى العقل: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ يعني: ليس العَقل معناه أنْ تَسْتَسْلم للعقل دون أن نَستشير الشَّارع هذا خطأٌ آخرُ ـ فرجعوا إلى مِعيار العقل فيما يتعلَّقُ بانتفاء الاستحالة، ومسألة الجواز

والوجوب ؛ أي : أحكام العقل الثَّلاثة . وقالوا : يجب انتفاء الاستحالة .

ورجعوا إلى مِعيار النَّقل فيما يتعلَّق بالثُّبوتِ تواترًا ، وأنَّه إذا لم يثبت تواترًا فلا يمكن أن يكون في مجال العَقَائِد . لماذا هذا المَقْصِد؟ لأنَّ الله سبحانه وتعالى يقول : ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس : ٣٦] ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [يونس : ٦٦] .

القائلُ الآخرُ يقولُ : أَلغيتُم الشَّريعة ، لأنَّ هذه هي آياتٌ كُلّها في العَقَائِد ، وليست في الفقه ولا في الظُّنونِ . أمَّا القضايا الفقهيَّة ، فلها حُكمُها ، يُعمَل بها في حديث الآحاد .

وقالوا : إنَّ حديث الآحاد هو ظنٌّ بالضَّرورة ، دخل النبيُّ الكعبةَ ودخل معه أسامةُ وبلال ، قال بلال : صلَّى ركعتين ، وقال أسامةُ : لم يصلِّ وإنَّما دعا في نواحيها . الزَّمان واحد والمكان واحد ، والرَّجلان كلاهما ثقة ، وحديثهما في الصحيح ، أسامة قال : لم يصلِّ شيئًا وإنَّما دعا ، بلال قال : صلَّى ركعتين . إذًا هناك غفلة وذهول وقع ، وهذا طبيعيّ ؛ ولهذا رد أبو بكر ﷺ حديث المُغيرة بن شعبة في مسألة الجدِّ ، وردَّ عمر حديثًا لأبي موسى الأشْعَرِيّ في مسألة الاستئذان ، وإلى أحاديث كثيرة ، وردَّ ابن عباسٍ حديث أبي هريرة في قضيَّة غَسل اليد قبل إدخالها في الإناء بالعقلِ ، وقال : كيف يصنعُ بالمهراسِ؟

فالموقفُ ليس هو جديدًا . هذا فقه الصَّحابة رضوان الله عليهم . إذًا نحن أمام من يَقبل التَّأويل في آيات الصِّفاتِ ، وأمام من لا يقبله . وأمام من يَقبلُ آحاد الأحاديث في آيات الصِّفات وأمام من لا يَقبل ذلك ، مَوقِفَان مُتقَابِلَان .

التَّأويل قطعًا في كَلامِ الله ثابت ، النبيُّ ﷺ يقول عن الله سبحانه وتَعالى في الحديثِ القُدسيِّ : « يابن آدم مرضتُ فلم تَعُدني ، فيقول : كيف أَعُودُك وأنت ربُّ العالمين ، يقولُ : مَرِضَ عبدي فُلانٌ ...» . هم يقولون : نقتصر على هذا ، نقول : لا ، هذا كان تنبيهًا ونِبْراسًا على أنَّ ما ورد من هذا النَّوع يمكنُ أنْ يُؤوَّلَ ؛ لأنَّه مجازٌ ، وكذا قوله ﷺ : « أوَّلُكُنَّ لحاقًا بي أطولُكنَّ يدًا » ، فكُنَّ يَتطاولن أيديهن ، حتى عرفن دلالة الحديث .

فالتَّأويل ثابتٌ في كلامِ الله ، هل نُفرِّق بين كلامه في العَقَائِدِ وبين كلامه في الفقه؟ هل هناك ضرورةٌ لهذا التَّفريقِ؟

الأشاعرةُ قالوا : لا ضرورة ، هو كلامُ الله وكلامُ رسولِهِ . والآخرون يقولون في ضرورة النُّطقِ على ذلك الظَّاهرِ : هي ظواهرُ عديدةٌ ، هي ظواهرُ تقابلُ ظواهرَ . وهنا أذكر ما قاله الشَّيخ محمَّد المامي :

وإذا الظَّواهرُ عارضتْكَ فلَا تَكُن … غَرضَ الأسنَّةِ تتَّخذكَ نهابَها

واصبرْ لها ذا نيَّةٍ وبصيرةٍ … إنْ كنتَ تُحسنُ في الوغَى تِلْعَابَها

وامنع تسلُّطها بصولة قُلَّبٍ … يَحمي الحقائقَ واغتنمْ أسلابَها

فنحن نغتنمُ أسلاب الظَّواهرِ بالظَّواهرِ ، ونعوذُ بالله أنْ نقولَ على الله ما لم يقله .

فمسألةُ التثبيت ـ وهذا من أكبر المقاصد عند الأشاعرة ـ ترجع إلى حُكمي العقل والنَّقل الثابت ، الذي يجبُ أنْ يكونَ تواترًا مبنيًّا على الحسِّ ؛ أي على الرُّؤية أو السَّمع ؛ لأنَّه ليس تواترًا مبنيًّا على الاعتقاد ؛ لأنَّه يؤدي إلى تصويب تلك الطَّوائف التي تواطأت على الكذب وتواترت عليه ، وهذا رد آخر أيضًا .

ثم في هذا الدّليل العقليّ يجب أنْ يكون هذا الدَّليل العَقْليّ مَبنيًّا على

القياس الكُلّي الشُّموليّ ، وليس مَبنيًا على القياس التَّمثيليّ والاسْتقرائيّ . هناك نِزَاع شديد يقول : قياس تمثيلي يمكن أنْ نحيله إلى شُموليّ ، لكن لو أَحَلته إلى شُموليّ لفقد صورة القياس ؛ لأنَّه في الأصل انتقالٌ من جُزئيٍّ إلى جُزئيٍّ ، فستنتقلُ من جُزئيٍّ إلى كُلّيٍّ لترجعَ وتنتقلَ به من كُلّيٍّ إلى جُزئيٍّ .

وهذا أوضحتُه لطَلَبتي بعد أنْ راجعت كلامَ شيخِ الإسْلامِ ابن تَيْمِية مع كلام أبي حامدِ الغزالي ، رحمهما الله تَعَالى . فاشْتَرطوا قياسَ البُرهانِ الذي يُقوِّم المُقدِّمات المُسلَّمة في المجالِ العقليّ ؛ لن يقبلوا في العقْلِ إلَّا البُرهان ، لن يقبلوا إلَّا القياس الكُلّي ، لن يقبلوا في النقل إلَّا المُتواتِر القطعيّ . هنا يكون الفرقُ قويًّا بين هاتين المدرستين .

أخيرًا أُشيرُ إلى أنَّ هناك ضوءًا من الاتِّفاق ، وهو مسألةٌ بلا كيفٍ . وإنْ كان الحَمْلُ على الظَّاهِرِ أحيانًا لا يُحتملُ بلا كَيف ؛ لأنَّه هو تفسيرُ خَلَاصٍ انتهى . لكن إذا قالوا : يدٌ لا كالأيدي ، ووجهٌ لا كالوجُوه ، هنا هذا المنفذُ يمكنُ أنْ نستغلَّه في التَّقريبِ بين هاتين المدرستين اللَّتين تنتميانِ إلى الشّيوخِ أنفسِهم ، إلى العائلةِ السُّنيَّة نفسِها ؛ لأنَّ أهلَ السُّنَّة من أثريين كما سمَّاهم السَّفاريني ... الأثريُّون والأشَاعرة والماتُريديَّة ، كلُّهم أهلُ سُنَّة .

هذا الشّعار يَنبغي أنْ نَرفعه ، وأنْ نُوضِّحَ أنه : لا هؤلاء خرجوا عن الأثر ، ولا هؤلاء أيضًا احتقروا الأثرَ ؛ بل الأثرُ هو للجميعِ ، والنُّصُوصُ القرآنيَّةُ تُؤيِّد جميع هذه الاتِّجاهَات .

أخيرًا فإنَّنا في عَصْرِ العِلْمِ ، هذا العلمُ أفاد الإنسان ، وكشف الكثيرَ ؛ لكنَّه أظهرَ عجزه أيضًا ، عجزه على الأرضِ ، هذه البركانات يقولون لا نعرف . ممكنٌ أن نستفيدَ من هذا العلمِ في صياغة ـ ولا أقول في إثبات ـ عَقَائِد ، ولكن في صياغة علم الكلام صياغة جديدة .

ولهذا أقترحُ على إخواني وعلى الأستاذ محمَّد عبد الفضيل بالذَّاتِ أنْ تُكون هناك مجموعةٌ للتَّجديدِ في هذا المجالِ، للتَّجديدِ في علمِ الكلامِ، وهذا مُتاحٌ إنْ شاء الله، ويمكن أنْ نُقدِّمَ جُملةً من المفاتِيح لهذا التَّجديد.

سامحوني إنْ كُنت قد قُلتُ هَجْرًا، أو كُنت قد قُلتُ كلامًا غير صحيح.

والسَّلام عليكم ورحمة الله وبركاته

وَاقِعِيَّةُ المَنْهَجِ الكَلَامِيِّ عِنْدَ الإِمَامِ أَبِي الحَسَنِ الأَشْعَرِيِّ وَدَوْرُهَا فِي مُوَاجَهَةِ التَّحَدِّيَاتِ الفَلْسَفِيَّةِ المُعَاصِرَةِ

إبراهيم محمد زين

حِينمَا انْتَهَضَ الإمَام الأشْعَرِيّ لرَأبِ الصَّدْعِ بين المذَاهب الكَلاميّة عَلَى أُسسٍ إسلاميَّةٍ مُسْتوحَاةٍ من بيَانِ القُرآنِ الكَريمِ والسُّنَّة النَبويّة ، لم يُغْفِلْ أمرَ النَّظَرِ في الكَسْبِ العِلْمي الذي أدَّى إلى ذَلِكَ الاخْتِلافِ ، وإنما عَمِل عَلَى إعادةِ النَّظَر فيه ، وفْقَ قَاعدةِ التَّصْحِيح والتَّفْريع . ولأجْلِ ذَلِكَ لقِيَت طريقتُه في مُعالجةِ قَضَايَا التَّصوُّرات الإسْلاميَّة القَبُولَ ، وصار نهجُه الكَلاميُّ سَمْتًا مَنْهَجيًا يتَّسِمُ بالوَاقِعِيّة والشُّمُول .

وما مِن أحدٍ يتوخَّى النَّظَر في تجديدِ عِلْم الكَلام ، إلَّا ويَحِقُّ له النَّظَر في تُرَاثِ الإمَام الأشْعَرِيِّ . وذَلِكَ لا يعني إكْرَاه ذَلِكَ التُّرَاث عَلَى الاستجابةِ للتحدِّياتِ المُعَاصِرةِ ؛ وإنَّما النَّظَر فيه من بابِ ماذا بَقِي منه مُعبِّرًا عَنْ روحِ التَّديُّنِ الإسْلاميِّ ومقَاصدِه ، ومُعِينًا عَلَى مُواجَهةِ التَّحَدِّيات الفَلْسَفيةِ المُعَاصِرةِ ؟

ولئِنْ نجَح الإمَامُ الأشْعَرِيُّ في زَمَانِه في أن يختطَّ مَنْهَجًا عِلْميًا يتَّسِمُ بالوَاقِعِيَّةِ والشُّمُولِ ؛ فإنَّ نَسَقَ التَّحَدِّياتِ الفَلْسَفيةِ المُعَاصِرةِ لمْ يُحدِثْ تحوُّلًا في طبيعةِ القَضَايَا الميتافيزيقيّة ـ أو الدِّينيّة ـ المتعلِّقَة بفقهِ التَّصوُّرات وقَضَايَاه العَامَّةِ .

فإنْ كَانَ ذَلِكَ كذَلِكَ ؛ فإنَّ ما أنْجزَهُ الإمَامُ الأشْعَرِيُّ مِنْ مَنْهَجٍ كلاميٍّ يَرْفِدُنَا بثَوابت مَنْهَجيَّةٍ تكونُ لنا عونًا في بيانِ أُصُولِ العَقَائِدِ ، والنَّظَرِ في التُّرَاث الإنسانيِّ الفَلْسَفيِّ وَفْقَ قَاعدةِ التَّصْحِيحِ والتَّفْرِيعِ . وذَلِكَ يُتيحُ لنا قَدْرًا

عَظِيمًا مِنَ المُرونَةِ في الحِوارِ معَ الآخَرِ، واسْتيعَابِ مُنْجزَاتِهِ العِلْميَّة وَفْقَ ثَوابِتِنَا المَنْهَجيَّةِ، وتَرْشيدِ فَهمِهِ في إطَارِ كُليٍّ إنسانيٍّ جامعٍ.

ومن ثَمَّ تَتَحوَّلُ تِلْكَ التَّحدّياتُ الفَلْسَفيةُ المُعَاصِرةُ من كَوْنِها مِعْوَلًا بِيَدِ خُصُومِ الإسْلام لِهَدمِهِ، وتَقْويضِ بنائِهِ العِلْميِّ والعقديِّ، إلى كَوْنِها محطَّةً مُهِمَّةً لتجديدِ عِلْم الكَلامِ الإسْلاميِّ ـ ذي السَّمْتِ الأشْعَرِيِّ ـ في اسْتِيعَابِ مُنْجَزاتِ الإنسانيَّة العِلْميَّة، وتَرْشيدِها نحو غَايَاتٍ إسلاميَّةٍ كُليَّة جَامعةٍ لِكُلِّ البَشَرِ، تَقْضي قَضَاءً مُبرمًا عَلَى «مَقَالاتِ المُلْحِدِين»، وتوجِّهُ «مَقَالات الإسْلاميينَ» نَحْوَ الأُسسِ الجامعةِ والموحِّدةِ لهم.

لإدْرَاكِ الغَايَاتِ ـ آنفةِ الذِّكرِ ـ لا بدَّ مِنَ النَّظَرِ في الأَطْوَارِ العِلْميَّة للإمَامِ الأشْعَرِيِّ، والسُّبلِ التي اتَّخذَهَا في إنْجَازِ مَنْهَجِه الكَلاميِّ، ومن ثَمَّ تتوفَّرُ لنا حَصِيلةٌ عِلْميَّةٌ دقيقةٌ، تجعَلُنا أكْثَرَ قُدْرَةً عَلَى التَّحقيقِ في شأنِ مَا بقي من مَنْهَجِه فَاعلًا في حياتِنا العِلْميَّةِ المُعَاصِرةِ.

الأطْوَارُ العِلْميَّةُ للإمَامِ الأشْعَرِيِّ:

إنَّ أوَّل ما يَسْترعِي الانْتِباه في دَرْسِ الإمَام الأشْعَرِيِّ، هو الاخْتِلافُ في بيَانِ هذه الأطْوَارِ العِلْميَّة التي تقلَّب فيها الإمَامُ الأشْعَرِيُّ؛ فالبعضُ يَرى أنَّه بَدأ مُعْتَزلِيًّا، ثمَّ صَارَ كُلَّابيًّا، ثمَّ رضِي أنْ يلْقَى الله بعقيدةِ السَّلفِ كما بيَّنَهَا الإمَامُ أحمدُ بنُ حَنْبَلٍ[1].

والبعضُ الآخرُ يَرَى أنَّه بَدأ مُعْتَزلِيًّا، ثمَّ تحوَّل إلى الدِّفاعِ عَنْ عقيدةِ الإمَامِ أحمدَ ابن حَنْبَلٍ، فلمَّا لم تَقْبَلْهُ حنابلةُ بَغْدادَ رأى في طريقة عبد الله بن

(١) أبو الحسن الأشْعَرِيّ: رسالة إلى أهْلِ الثّغر، تحقيق ودراسة: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، مكتبة العُلوم والحكم، المدينة المنورة، ٢٠٠٢م، ٦٣ـ ٦٤.

كُلَّاب السَّبيلَ الأمثل للتَّعبيرِ عَنْ مَوْقِفِهِ الجَديد[1].

والبعضُ يرى أنَّه تحوَّل مِنَ الاعْتِزَالِ إلى الدِّفاعِ عن عقيدةِ الإمَام أحمدَ ابنِ حَنْبَلٍ دون المرورِ بأيِّ مرحلةٍ بَيْنِيَّةٍ[2].

بالإضَافةِ إلى هذه الاتجاهاتِ الثَّلاثة في النَّظَرِ في الأطْوَارِ العِلْميَّةِ للإمامِ الأشْعَرِيّ، هُنَاك اتِّجاهٌ يُرجِّح النَّظَرَ إلى هذه الأطْوَار العِلْميَّة بأنَّها تُمثِّلُ نَسَقًا فكريًّا واحدًا، حاول الإمَام الأشْعَرِيّ - وَفْقَ قَاعِدةِ التَّصْحِيح والتَّفْرِيع - بناءَ نِظَامٍ عَقديٍّ لا يتجَاهَلُ مَواقِعَ القُوَّة والصِّحَّةِ في أيٍّ مِن هَذه الاتِّجاهات الثَّلاثة في التَّعبيرِ عَنِ العَقيدةِ. ومن ثَمَّ فإنَّ التَّحوُّل لَمْ يكُنْ يَعني التَّخَلُّص من بعض الحقِّ الَّذي عبَّر عنه المُعْتَزِلَةُ خِلالَ بَيَانِهم للعقيدةِ، والتَّوفِيق بينَهُ وبين عقيدةِ السَّلَفِ، وطَرْح الزَّيغ والانْحِرَافِ الَّذي وقَعُوا فيه. وَكَذَا الحَالُ في طَرِيقَةِ عبد الله بن كُلَّاب، فبعضُ الحقِّ الَّذي نَالته قد اسْتَخْلَصَهُ الإمَامُ الأشْعَرِيُّ في إطَارِ نِظَامِهِ الجَديد الَّذي تَغَيَّا فيه الدِّفَاع عن عقيدة السَّلف كما مَثَّلَهَا الإمَام أحمد بن حَنْبَل في مَوَاقِفِهِ العَقديَّة. لأجْل ذَلِكَ يَحِقُّ لنَا القَوْلُ بأنَّ هذا الاتجَاه الأخيرَ في النَّظَرِ إلى تُرَاثِ الإمَامِ الأشْعَرِيِّ يَرى أنَّ النَّظَرَ إلى الأشْعَرِيِّ بأنَّه كَانَ مُعْتَزِليًّا، ثمَّ تخلَّى عَنِ الاعْتِزَالِ، ثمَّ صار كُلَّابيًّا، ثمَّ خلَصتْ نيَّتُه في اتِّبَاعِ الإمَام أحمدَ بن حَنْبَلٍ - أو الاحتمالات الأخرى في

---

(1) الشَّهرستاني: الملل والنحل، دار الكتب العِلْمية، بيروت، بدون تاريخ، 81. انظر كذَلِكَ: إبراهيم محمَّد زين: تأملات حَوْل عِلْم الكَلام ومآلاته، التَّجديد، العدد العشرون، 2006م، 200-201.

(2) يرى عبد الله شاكر محمد الجنيدي - في دراسته القيمة التي نشرها مع تحقيق رسالة أهْل الثغر - أنَّ ذَلِكَ هو رأي النَّديم في الفهرست، 64. انظر كذَلِكَ: عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسْلاميين، دار العِلْم للملايين، بيروت، 1983م، 1: 493.

النَّظَر إلى الأطْوَار العِلْميَّة التي وَقَعت للإمامِ الأشْعَرِيِّ ـ تجعل منه مثالًا للتردُّدِ والتَّوتر الفِكْرِيِّ[١].

عِوَضًا عن ذَلِكَ نَرَى أهميَّة دَرس تُرَاثِ الإمَام الأشْعَرِيِّ بأنَّه رِحْلَةٌ مُتَّصِلَةٌ لإدْرَاكِ الحَقِّ والتَّعبيرِ عَنه. وذَلِكَ يَعْني أنَّه في كُلِّ مَراحله كَان يَسْعَى لِطَلَبِ الحقِّ والرُّكون إليه، واتِّخاذِ السُّبلِ اللَّازمَةِ في التَّعبيرِ عنه، والدِّفاعِ عنه في وَجْهِ خُصُومِهِ. وأنَّه لم يتحوَّل إلَّا عن تِلْك الآرَاء التي تَبيَّن لَهُ انحرافُها عَنِ الجَادَّة. وأنَّه في كُلِّ ذَلِكَ كَان يَصْدُر عَن مَوقِفٍ يَتَّسِمُ بالوَاقِعِيَّة والشُّمُولِ في عَرْضِ العَقيدة الإسْلاميَّة. فلمَّا تَبيَّن لَهُ مُخَالَفَةُ طَريقة المُعْتَزِلَةِ في التَّعبِيرِ عن سَمْتِ الوَاقِعِيَّة والشُّمُولِ، تخلَّى عن تِلْك المواقِف، وَلَزِم مَواقِفَ هي الأَقْرَبُ لتحقيق هذا المَعْنَى. ولما رَأى عند البعضِ محاوَلَةً للجُمُودِ عَلَى بعض المَوَاقِف الشَّخصيَّة ـ اعْتَصَمَ ببيَانِ القُرآنِ والسُّنَّةِ في التَّعبيرِ عَنِ العقيدَةِ، والاستدلالِ عَلَى صحَّةِ ما ذهَب إليه[٢].

إذًا نَرى في هذه الطَّريقة للنَّظرِ إلى تُرَاثِ الإمَام الأشْعَرِيِّ سبيلًا لِبَيَان الوِحْدَة الفِكْرِيَّةِ في ذَلِكَ التُّرَاثِ، وأنَّه قد أسْهَم في تجديدِ طَرائق النَّظَرِ إلى العقيدةِ، وبيانِ أُصُول العَقَائِد بصفَةٍ تستوعِبُ التُّرَاث الإنسانيَّ المعَاصِرَ لهُ، وتُرشدُه إلى الغايَاتِ الإسْلاميَّة. وهو في كلِّ ذَلِكَ قد اسْتَعصَم ببيانِ القُرآن الكَريم، وهَدْي السُّنَّة النَّبَوِيَّة، وفَهمِ السَّلف الصَّالِح مِنَ الأُمَّة، ولأجْلِ ذَلِكَ

(١) المرجع السَّابق ٦٣، وما بعدها في المبحث الذي عقده الجنيدي حَوْلَ «المراحل والأطْوَار التي مرَّ بها» أي الإمَام الأشْعَرِيّ. انظر كَذَلِكَ: تلخيص عبد الله بدوي في مذاهب الإسْلاميين، ١: ٥٣٢ـ٥٣٣. انظر كَذَلِكَ: ما ذهب إليه أحمد محمُود صبح: دراسة فلسفيّة لآراء الفرق الإسْلاميّة في أُصُول الدِّين (الأشاعرة)، دار النهضة العَربيّة، بيروت، ١٩٨٥، ٨٥ـ٨٨.

(٢) RICHARD M. FRANK, *Early Islamic Theology. The Mu'tazilites and Al-Ash'ari, Ashgate, Burlington: 2007, pp. 83-152.*

فقد كُتِب لطريقَتِهِ القَبُول، وَوُصِفَ بأنَّه «نَاصِرُ الدِّين» بعدَ وفَاتِهِ[١].

وهذه الوِحْدَةُ الفِكْرِيَّةُ أقلُّ ما يُمْكِنُ أن يُفترضَ في تُرَاثِ مَن هُو في قَامَةِ الإمَامِ الأَشْعَرِيّ؛ إذ البَدِيلُ عن ذَلِكَ هو عَرْضُ مُؤلَّفاتِهِ كَأنَّها جُزُرٌ مَعْزُولةٌ لا رَابط بينهَا، وعَلَى هذا النّحو يُشكُّ في نِسْبَةِ ذَلِكَ الكِتَاب إليه، أو يُختلف في أيِّ مرحَلة كُتب فيها هذا الكِتَابُ، أو ذَاك من مُؤلَّفات الإمَام الأَشْعَرِيّ[٢].

فالمَغالطُ التي وقعت من إنْكَار نِسْبةِ رِسَالة «اسْتحسَان الخَوْض في عِلْم الكَلام»: «الحثُّ عَلَى البَحْثِ»، إلى الإمَام الأَشْعَرِيّ[٣]، أو أنَّ كِتَاب «الإبَانَة»[٤] هو آخِرُ مُؤلَّفات الإمَام الأَشْعَرِيّ، أو القَوْل المُعَارِض لذَلِكَ مِن أنَّ كِتَاب «اللُّمع» هو آخِر مَا اسْتَقَرَّ عليه الإمَام الأَشْعَرِيّ في شَأن الصِّفَات[٥]. كلُّ ذَلِكَ وقع بسبَبِ الذّهُول عَنِ النَّظَر في تُرَاث الإمَام الأَشْعَرِيّ من مَوْقِع الوِحْدَة الفِكْرِيّة التي انْتَظَمَت ذَلِكَ التُّرَاث، ومِن ثَمّ كَانت هذه الأسئلَة مِن باب الأسئلة الضّعيفة، وجاءت الإجَابات عليها ـ رغم الجهد العِلْمي في الاستقصاء التّاريخي[٦] ـ لا تُفيد كثيرًا في فهم تُرَاث الإمَام الأَشْعَرِيّ الفِكْرِيّ.

وإنَّما هي بسبيل إكْرَاه ذَلِكَ التُّرَاث لِيتَّسِق مع مَقَالة صَاحِب التَّأويل، وأزعُم أنَّ نَسَق الأسئلة القويَّة في فَهْم تُرَاث الإمَام الأَشْعَرِيّ وتأويله يَبْدَأ مِن مَبْدَأ التّعَاطي مع هذا التُّرَاث عَلَى أسَاس أنّه يُمثّل وِحْدَة فِكْرِيّة انْتَظَمَتْهَا قَاعِدَة

(١) الجنيدي: مقدمة تحقيق رسالة إلى أهل الثغر ٣٦.

(٢) انظر عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين ٥٠٥ـ ٥٣٢.

(٣) FRANK: pp. 83-152.

(٤) الجنيدي: مقدمة تحقيق رسالة إلى أهل الثغر ٦٠.

(٥) صبحي: الأشاعرة ٥٧.

(٦) الجنيدي: مقدمة تحقيق رسالة إلى أهل الثغر ٦٣ وما بعدها.

التّصْحِيح والتّفْرِيع ، وكَان هَمّ صاحب ذَلِكَ التُرَاث هو بُلُوغ الحقّ والتّعبيرِ عنه بالسُبُلِ التي جَاء بيَان القُرآن الكَريم وهَدْي المُصْطفى ﷺ لتوْضِيح مَعَالِمهَا ، وتَمَثّلَهَا السّلف الصّالِح في عَرْضِهِم للعقيدة والدّفَاع عَنْهَا .

ويَسَعُنَا كذَلِكَ القَوْل بأنّ مَا توفَّر لنا من مُؤلّفات الإمَام الأشْعَرِيّ يَفِي بالغَرَضِ المطلُوب في فَهْم تِلْك الوِحْدَة الفِكْريّة ، إذ إنَّ مَا جَاء عَلَى لِسَانِهِ في « مَقَالات الإسْلاميينَ واخْتلاف المصلّين » لبيان مَواقِف المُعْتَزِلَة ، وخَاصّة تِلْك الأقْوَال التي نَسَبَهَا للجُبّائي[١] ، يُمثّل مرحلةً مُهمّةً في تفكير الإمَام الأشْعَرِيّ ، وتَسْتَبِينُ لنَا من خِلال تِلْك الأقْوَال الكيفيّة التي عَمِلَتْ بها قَاعِدَة التَّصْحِيح والتّفْرِيع في لاحِق تُرَاث الإمَام الأشْعَرِيّ حينما انْتَهَضَ للتّعبيرِ عن مَواقِف أهْل السُنّة والاسْتِقَامَة[٢] .

مِن خِلال هذه المقَارَنَات نستطيع أنْ نَتَلَمّس مَعَالِم تِلْك الوِحْدَة الفِكْريّة ، ومن ثَمّ نُدْرِك تفاصيل دقيقة لأبْعَادِهَا تَكُون لنَا عَوْنًا في تَتَبّعِ مَقَالَتِهِ في شَأن بنَاء تَصَوّرَاتِهِ العَقديّة ، ومَا يترتّب عَلَى ذَلِكَ البنَاء العَقدي مِن قِيَم أخْلاقيّة .

إذًا لَيس مِنَ المُفيد النّظَر إلى أطْوَار الإمَام الأشْعَرِيّ العِلْميّة على أنّها تقلُّبَات فكريّة تَرَدّدَ فيها بين المُعْتَزِلَة ، وطريقة عبد الله بن كُلَّاب ، ونَهْجِ السَّلف كما بيّنَهُ الإمَام أحمد بن حَنْبَل ؛ وإنما الصّواب النّظَر إلى ذَلِكَ التُّرَاث العِلْمي الّذي خلّفه الإمَام الأشْعَرِيّ ـ كنسق عِلْمي يُمثّل رِحْلَتَهُ في طلب الحقّ والتعبير عنه ـ . فما مِن أحدٍ حَاز ذَلِكَ القَبُول العِلْميّ والرُّوحي الّذي حَازَهُ الإمَام الأشْعَرِيّ ؛ إلَّا ويحقّ لنَا أن نُعيد التأمل في الأسباب الباطِنَة التي

---

(١) الإمَام أبو الحسن الأشْعَرِيّ : مَقَالاتُ الإسْلاميينَ واختلاف المصلين ، فرانز شتاينر ، فيسبادن : ١٩٦٣م ، ٥٢٢ـ ٥٢٥ .

(٢) انظر كتاب الإبانة ، وكتاب اللُمع ، ورسالة إلى أهْل الثَغر بشأن هذه القَضَايَا .

وراء مظاهر التردُّدِ والتقلّب الفكريّ. فمن نجد في قبيل أصحاب التردُّد والمزاج المتقلّب لا يحقّ لهم أن يتولَّوا قيادة الأُمّة إلى سبيل الرشاد، ولما كان الإمام الأشعريّ قد نجح في توحيد هذه الملّة ورأب التصدع بين مذاهبها الكلامية ببيان الحقّ الّذي اطمأنت إليه في زمانه ومن بعد ذلك، فإنّه لا يمكن أن يوصف بأنّه قد تقلّب في تلك الأطوار العلمية على سبيل التردُّدِ والتقلُّب. فإنْ كان ذلك كذلك فلا بُدّ لنا من النّظر في الأسباب الباطنية حتّى نستطيع فهم ذلك التّراث العلميّ بصورة هي أقربُ للصّواب.

ملاكُ القول إنّ فهم الأسباب الباطنية يقتضي تحليلَ نُصوص الإمام الأشعريّ باعتبارها تُمثّلُ نسقًا فكريًا متكاملًا، والمراحلُ أو الأطوار التي مرّ بها، إنّما هي محطّاتٌ اقتضتها قاعدة التّصحيح والتّقريب لإمام كان الحقُّ دَيْدَنَهُ، أينما لاحَ لَهُ وجهُ الحقّ أذْعنَ به.

لئن خرج واصلُ بنُ عطاءٍ على الإمام الحسن البصريّ - قبل ما يزيد على المئة عام من خُروج الأشعريّ على أبي عليّ الجبائيّ في مدينة البصرة، ومن المسجد الجامع ذاته - فإنّ الفارقَ بين اعتزال واصل بن عطاءٍ وعمرو بن عُبيد، وتأسيسهما لفرقة المعتزلة، وبين خروج الأشعريّ ونُصرته لمذهب أهل السُّنّة والاستقامة، وتوحيد الأُمّة على أُصولٍ جامعةٍ في العقائد، وبيان معالم المنهج في الوُصول إليها، يدلُّ على أنّ الاعتزالَ الأوّل فتّ في عضد الجماعةِ المسلمةِ، بينما خروجُ الثّاني أعاد للأمّة وحدتَها العقديّة على أُسسٍ بيّنةٍ. ذلكَ يدعُونا إلى التّأمل في التّاريخ الدّيني والسّياسيّ لمدينة البصرة، وكيفَ أن بوادرَ الانشقاقِ العقديّ صدرَت عنها، وفُتحت السُّنّةُ بتأسيس مذهبٍ كلاميّ كان له دورُهُ الإيجابيّ في الدّفاع عن الميتافيزيقا الإسلاميّة التّوحيديّة في وجهِ الفلاسفة والدّهريين والمانويين الملاحدة، وكانت له آثارُهُ

السَّلبيَّةُ في التَّعبيرِ عن قَضَايَا التَّصوُّرَاتِ الإسْلاميَّة في مَسَائِل الميتَافيزيقَا الإسْلاميَةِ والفِعْلِ الإنْسَانيِّ الملتَزم ببيَانِ القُرآن الكَريمِ وهَدْي المُصْطَفَى ﷺ، وامْتَدَّ ذَلِكَ ـ عَلَى المستوَى السّياسيِّ ـ إلى ما عُرِفَ بمِحْنَةِ الإمَام أحمدَ بن حَنْبَلٍ في شأنِ خَلْق القُرآنِ.

لا أحَدَ يُنْكِرُ بَلاءَ المُعْتَزِلَةِ في الدِّفاعِ عَنِ التَّوْحِيدِ وحُرِيَّةِ الإرَادَةِ الإنسانيَّةِ، لكنَّ غُلُوَّهم في ذَلِكَ، وتجاوُزَهُم حدَّ ما كَان عليه السَّلفُ الصَّالِحُ من طَريقٍ في اتّبَاعِ بيانِ القُرآنِ وهَدْي النَّبيِّ ﷺ، أوقعهم في كَثيرٍ مِنَ المَغالِطِ.

لقَد كَان دَوْرُ الإمَام الأشْعَرِيِّ هو رَدَّ الأمُورِ إلى نِصَابِهَا، واسْتِيعَابَ هُمُومِ عَصْره العِلْميَّةِ، والارْتِفَاعَ إلى مُسْتَوى التَّحدِّيات الميتافيزيقيَّة والأخْلاقيَّة، والإجَابةَ عنها من مَوقِفٍ توحيديٍّ يَسْتَهدي بِبَيَانِ القُرآنِ وسُنَّةِ نبيِّنَا، عليه أفضَل الصَّلاة وأتمّ التَّسليم.

لم يكُنْ ذَلِكَ فعلًا هيِّنًا، وإنَّما اقْتَضَى مَعرفةً دقيقةً بالوَاقِعِ الفِكْريِّ، ومخالَطَةً نَابهةً له، ومعْرفةً عميقَةً بأُصُولِ عَقَائِدِ الإسْلامِ، ومَنْهَجِ الوصُول إليها. فكَانَتْ سِمَتَا الوَاقِعِيَّة والشُّمُول في النَّظَرِ إلى أحْوَالِ المتديِّنين في زَمَانِه، والتَّمييزِ بين دَقيقِ الكَلامِ وجَلِيلِهِ ـ همَا اللَّتين جَعَلَتَا مِن نَهْجِهِ السَّبيلَ الأمْثَلَ لتوحِيد مَقَالاتِ الإسْلاميينَ عَلَى أُسُسٍ صحيحَةٍ، ونَقْضِ مَقَالات المُلْحِدِين بدلائِلِ يَقْبَلُهَا الحِسُّ والنَّظَرُ والخَبَرُ الصَّحيحُ عَنِ المصطفَى، عليه الصَّلاة والسَّلام.

صَفْوَةُ القولِ أنَّ مدينة البصْرَة ـ بعد تجربَةٍ عِلْميَّةٍ امتدَّت لأكثر من مِئة عَامٍ ـ قد آنَت لرشدِهَا بَعدَ أنْ جرَّبت طَرائِقَ في التَّفكيرِ في مجالِ العَقَائِدِ، ومَا ارْتَبَطَ بها مِن مجالِ الأخْلاق أورَثَتِ الفِكْرَ الإسْلاميَّ العَقديَّ والأخْلاقيَّ سَعةً ومُرُونَةً. وحينما أُعمِلتْ فيه قاعِدَةُ التَّصْحِيح والتَّفْرِيع ازْدَانَ بهاءً

ورَوْنَقًا ، وصَارَ واحدًا مِنَ المنجَزَات العِلْميَّة التي أثَّرت بصُورةٍ عَميقَةٍ في تَاريخِ الإنسانيَّةِ العَقديِّ والأخْلاقيِّ[١] .

لئِن آثرَ واصلُ بن عَطاءٍ البقاء في مسجدِ البَصْرةِ ، وتأسيسَ حلْقةٍ جديدةٍ أنتجَت أوَّل فرقةٍ كلاميَّةٍ عقديَّةٍ ـ فقد قام الأشْعَرِيُّ بالخرُوجِ عليها في المسْجدِ ذاته ، ولكنَّه انْحَاز إلى مدينةِ السَّلام « بَغْداد » للدِّفاع عن عقيدةِ أهلِ السُّنَّةِ والاسْتِقَامَةِ . وفقَدت ـ بخرُوجِه ـ البصرةُ عالمًا جليلًا ، ولم تقُمْ للمُعتزلةِ بعدَ ذَلِكَ قائمةٌ ؛ إذ إن الأشْعَرِيَّ كَان مُعَدًّا ليقود المُعْتَزِلَة بعد شيخه الجُبَّائيِّ ، وآذَن خروجُه عَلَى المُعتزلةِ بغيابِ شَمْسِهم الفِكْريَّة وسيطرتهم العِلْميّة .

فمدينةُ بَغْداد هي التي كتبَ فيها الإمَام الشَّافعيُّ من قَبلُ رسَالته ـ أو مَا أسْمَاهُ بالكِتَاب ـ والَّذي كَان فتحًا جديدًا في العِلْم الإسْلاميِّ مهَّد الطَّرِيق لقيام عِلْمِ أُصولِ الفِقْه . وأحْسَبُ أنَّ مَدينة بَغْداد ـ بسمْتِهَا الفِكْريِّ والعِلْميِّ ـ هي التي دَفَعَت الإمَام الشَّافعيَّ ليخطِّطَ هذه الطَّرِيقةَ الجَديدَة في تَرتيبِ مَدَارِك النَّظَرِ في العِلْمِ الإسْلاميِّ . ثمَّ جَاء الإمَامُ الأشْعَرِيُّ ـ فيما يَقْرُب مِنَ المئة عَامٍ بعدَ ذَلِكَ ـ ليُعِيد النَّظَر في طَريق تَرتيبِ الأدِلَّة في الدِّفَاعِ عن عَقَائِد الملَّة الإسْلاميَّة . وأحْسَبُ أنَّه بذَلِكَ قد وجّه الأنظار إلى مَعَالم عِلْمٍ جَديدٍ في التَّعبيرِ عن أُصُولِ الدِّين .

لن يُخطئَ مَن أرَادَ التَّأريخ لعِلْمِ الكَلامِ[٢] ـ قَبل الإمَام الأشْعَرِيّ ـ بأنْ يَصِفَ ذَلِكَ العِلْم بأنَّه جُمْلَة مِنَ المَقَالاتِ المتفرِّقَة والمَسَائلِ المتَنَاقِضَةِ لم

---

(١) انظر بعض الآراء الطريفة في هذا الصدد عَنِ المُعْتَزِلَة والأشَاعِرَة عند موسى بن ميمون : دلالة الحائرين ، مكتبة الثقافة الدّينيّة ، القاهرة بدون تاريخ : ١٨٠ـ ٢٠٤.

(٢) انظر كتاب الإمَام الأشْعَرِيّ : مَقَالات الإسْلاميينَ ، كنص قام به الإمَام الأشْعَرِيّ كمؤرخ لمقالات عِلْم الكَلام قبله .

يَنْتَظِمُهَا نَهْجٌ واحِدٌ، ولم تَنْسَلِكْ في نِظَام العُلُوم التي تَلَقَّتْهَا الأُمَّةُ بالقَبُولِ، فالَّذي قَام به الإمَامُ الأشْعَرِيُّ هو إعَادَةُ تَنْظِيمِ تِلْكَ المَقَالاتِ في نَسَق: «مَقَالاتُ الإسْلاميينَ واخْتِلافُ المصلِّين» في قُبالةِ: «مَقَالةِ المُلْحِدين». ثُمَّ إنَّه قد بيَّن لنَا النَّهجَ القَويم في الوُصُول إلى أُصُول العَقَائِد، والتَّعبير عَنْهَا عن طَريق بَيَان القُرآن الكَريم، وبَيَان السُّنَة النَّبَوِيّة وهَدْي السَّلف الصَّالِح في التَّعبيرِ عن ذَلِكَ النَّهج الَّذي تَمَثَّل في الوَحْي بشِقَّيْهِ.

ومِن ثَمَّ قَام الإمَامُ الأشْعَرِيُّ بتلخيصِ العَقِيدةِ في نِظَامٍ يُبيِّن مَا أجْمَعُوا عليه مِن اعْتِقَادَاتٍ تَنْتَظِمُ في نَسَقٍ شَامِلٍ لِكُلِّ جَوَانِبِ مَسَائِلِ أُصُولِ الاعْتِقَادِ. فالمَنْهَج ـ ومُحْتَوى ذَلِكَ المَنْهَج مِن مَسَائِل الإجْمَاع في أُصُول العَقَائِد ـ مَثَّل الإسْهَام الحَقيقيَّ للإمَام الأشْعَرِيِّ في إعَادَةِ النَّظَر في عِلْم الكَلام عَلَى نَهْجٍ جَديدٍ يُؤهِّلُه لأنْ يكُونَ عِلْمًا إسلاميًّا صميمًا، ولكنّه بذَلِكَ قد أنْجز عِلْمًا جديدًا هو أفضلُ تعبيرٍ عِلْميٍّ عن أُصُولِ التَّديُّن في الإسْلام.

فَإذَا أرَدْنَا التَّأريخ لهَذَا العِلْم فلا بُدَّ لَنَا مِنَ التَّفْرِقَة بينَ مَا قَام بِهِ الإمَامُ الأشْعَرِيُّ بعد انْحِيَازِهِ إلى عَقِيدَة السَّلَف مِن إصْلاحٍ عِلْميٍّ طَالَ المَنْهَج والمحتَوى لهَذَا العِلْم، وبين العِلْم وهُو عَلَى هَيئَة مَقَالات المُتَكَلِّمين، وكَان ثمرة إصْلاح الإمَام الأشْعَرِيِّ هو قَبُول هذا العِلْم في نَسَق العُلُوم الإسْلاميّة. لكن كذَلِكَ يجب التَّنْبِيه عَلَى أنَّ الإمَام الأشْعَرِيَّ بِذَاتِ الفِعْل قد ابْتَكَر عِلْمًا جَديدًا صَاغَهُ من مَادَّة عِلْم الكَلام المُعْتَزِليِّ، وطَريقَة عبد الله بن كُلَّاب، وتَقْرِيرَات الإمَام أحمد بن حَنْبَلٍ، وطَريقَة احْتِجَاجِهِ في مَسَائِل خَلْق القُرآن، والرّؤيَة، وعِلْم الله وبقيَّة، الصِّفَات التي بيَّن مَعَالم النَّظَر الصَّحيحِ فيها.

فهذه الصِّياغةُ الجديدةُ للمَنْهَج والمحتَوى ـ التي قَام بها الإمَام الأشْعَرِيُّ ـ قد يَعدُّها البعضُ تَطوُّرًا عاديًّا في تَارِيخ العِلْم. والحقّ يُقَالُ إنَّها لَيْسَت كذَلِكَ،

بل هي نُقْلَةٌ نوعِيَّةٌ . وقد أخطأ البعضُ في نَظَرِه لِمَا قَام به الأَشْعَرِيُّ مِن كَوْنِه مُجرَّد مَقَالاتٍ تُضافُ إلى مَقَالات عِلْم الكَلام[١] ، وأنَّ ما ذَهَب إليه الإمَام الأَشْعَرِيُّ هو قَوْلٌ نَظَر فيه في مَسَائِل ذَلِكَ العِلْم وفْقَ نَهْج السَّلف الصَّالِح . ولذَلِكَ يُمْكِنُ وَصْفُ آرائه بأَنَّها مَقَالاتٌ كَلاميَّة اتَّبعَتْ طَريقًا مُخَالفًا لما كانت عليه المُعْتَزِلَةُ ، ومِن ثَمَّ وَصَلَت إلى نَتَائِج مُخَالِفَةٍ لهُم في شَأن الصِّفَات والإرَادَة الإنسانيَّة .

ولكن بعد إنعام النَّظَر فيما قَام به الإمَامُ الأشْعَرِيُّ ، يَبْدُو لنَا أنَّه لم يكُن يريدُ إضَافة مَقَالةٍ كلاميَّةٍ جَديدةٍ ، وإنَّما أرَاد أنْ يَضَع كلَّ مَقَالاتِ الإسْلاميينَ في نَسَقٍ عِلْميٍّ واحدٍ يَسْتَخْلِصُ منه مَنْهَجًا وأُصُولًا للعَقَائِد يتَّبِعُ بَيَان القُرآن ، وبَيَان السُّنَّة النَّبَوِيَّة ، وهَدْي السَّلف الصَّالِح في التَّعبيرِ عَنْهُمَا . ومِن ثَمّ لا يُمْكِنُ أنْ يُوصَف هذا النَّاتِج العِلْمي بأنَّه مَقَالَةٌ كلامِيَّةٌ جَديدةٌ ، بل هو طَريقٌ لِبَيَان تجاوُزِ مَقَالاتِ الإسْلاميِّينَ ؛ للوُصُولِ إلى نَسَقٍ عِلْميٍّ يكُون أصْدَقَ تَعْبيرًا عن أُصُولِ التَّدين في الإسْلام . والثَّمرة التي تَدلُّ عَلَى ما ذَهَبْنَا إليه هي « رِسَالَتُهُ إلى أهْل الثَّغر » ، فَتَبْدُو فيها تِلْك المعَالم وَاضِحةً ، وهي طَرِيقَةٌ مُبْتَكَرَةٌ في التَّأليفِ في هذا المجَال[٢] .

ورَجَع بِنَا القَولُ لِبيَان تِلْك الوِحْدَة الفِكْرِيَّة التي انْتَظَمَت تُرَاثَ الإمَام الأَشْعَرِيِّ لنقُول : إنَّ مَا تَبَقَّى مِن كُتُب ورَسَائِل تولَّى العُلَمَاءُ نشْرَهَا تَفي بتحقِيقِ غَرَضِ إثْبَات تِلْك الوِحْدَة الفِكْرِيَّة . ولَو أنَّ كِتَاب : « مَقَالات المُلْحِدين » أُضِيفَ إلى تِلْك المُؤلَّفات لأفَادَ كثيرًا في بيَان نَهْجِ الإمَام

(١) إن في الكِتَاب الذي نُسب لابن فُورَك « مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشْعَرِيّ » ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٨٧م ، خير دليل عَلَى الذهول عن مقصد الإمَام الأشْعَرِيّ في مشروعه الفِكْري .

(٢) الأشعري : رسالة إلى أهْل الثَّغر .

الأشْعَرِيِّ في رَصْد مَقَالاتِ المُلْحِدِين وتفنيدها . وإنْ كَان مِنَ الجَائِزِ القَول بأنَّ مَا أشَار إليه الإمَامُ الأشْعَرِيُّ في « مَقَالات الإسْلاميينَ » ـ خِلال حديثه عن بعض مَقَالاتِ المُلْحِدِين ـ يُعطينا طَرَفًا من طريقتِهِ في هذا الصَّدَدِ . أو لو أنَّنَا نَظَرنَا فيمَا فصَّل الإمَامُ البَاقِلَّانيُّ في نَقدِ اليهوديَّة ، والنَّصرانيَّة ، والمجوسيَّة والبراهمانيَّة ، وغيرها مِنَ الأدْيَان ـ لاسْتَطَعْنَا الإلمَام بِطَرَفٍ آخَر من تِلْكَ الطَّرِيقة كما بَدَت عند الإمَام البَاقِلَّانيِّ فيما بَعدُ في كِتَابِهِ : « تمهيد الأوَائِلِ وتَلْخِيص الدَّلائِل »[1] . وذَلِكَ لأنَّ طَرِيقَة الإمَام الأشْعَرِيِّ في جَمْع مَقَالاتِ الإسْلاميينَ عَلَى صَعيدٍ واحِدٍ ، وجمع مَقَالاتِ المُلْحِدِين عَلَى صعيدٍ آخَر ـ وذَلِكَ للتَّمْهِيدِ لبناء نَسَقٍ عِلْميٍّ عَلَى أسَاسِهِ تُصاغُ الميتَافيزيقَا الإسْلاميَّةُ ونِظَامهَا الأخْلاقيُّ في مُواجَهة التَّحَدِّيات المُبَاشِرَة ، وَفْقَ نَهْجٍ يَتَوَخَّى الوَاقِعِيَّة والشُّمُولَ ـ اتُّخِذَت سَبيلًا يُهْتَدى به في التَّأْليفِ في هذا المجَالِ .

إذًا « مَقَالاتُ الإسْلاميينَ » هي نُقْطَة البَدْءِ ؛ لأنَّها تُعينُ عَلَى فَهْم المَوَاقِفِ الميتَافيزيقيَّة والأخْلاقيَّة المتباينَة . وكُلَّمَا كَان ذَلِكَ الرَّصْدُ أمينًا ودقيقًا لا يَنْشُدُ التَّشْوِيش عَلَى الخُصُومِ وكَسْرَ حُجَّتِهِم ـ كُلَّمَا وَفَّر إطارًا عِلْميًّا قيِّمًا لتَجَاوُزِ نَسَق تِلْكَ المقالاتِ بِنَسَقٍ عِلْميٍّ يَنْبَني على بَيَان القُرآن الكَريم والسُّنَّة النَّبَويَّة ، وهَدْي السَّلَف الصَّالِح ، ومعبِّرًا عن مَسَائِل وَقَضَايَا ذَلِكَ العَصْرِ في شَأن الميتافزيقا والأخْلاق .

إنَّ رِسَالَةَ اسْتِحْسَانِ الخَوْضِ في عِلْم الكَلام « الحَثُّ على البَحْث »[2] .

---

(١) الإمَام البَاقِلَّاني : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، مُؤسسة الكتب الثقافيّة ، بيروت ، ١٩٩٣م ، ٥٣ـ ٢٢٦ .

(٢) أبو الحسن الأشْعَرِيّ : اللُّمع في الردّ عَلَى أهلِ الزَّيغ والبدع ـ وفي آخره : رسالة في استحسان الخوض في عِلْم الكَلام ـ دار الكتب العِلْميّة ، بيروت ، ٢٠٠٠م ، ٨٩ـ ٩٧ . انظر تحليل Frank في ٨٣ـ ١٥٢ .

تُلْحَقُ بـ: «مَقَالاتِ الإِسْلاميينَ»؛ مِن وِجْهَةِ أنَّها تُؤسِّس لمَنْهَج النَّظَر في تِلْك المَقَالات، دُون أن تُحسَبَ في إطَارِ تِلْك المَقَالات التي يقُومُ بِرَصْدِهَا. فَهِي مِن بَابِ بَيَان مَشْروعِيَّةِ النَّظَر في مَسَائِلِ العَقَائِد وقَضَايَاهَا بِطَرِيقِ النَّظَر والمُبَاحَثَة العَقْلِيَّة، وأن هذا السَّبيل يَسْنِدُهُ بَيَان القُرآن وهَدْي المصطفى ﷺ، ويَسْنِدُهُ كذَلِكَ دَلِيلُ العَقْل مُؤيدًا لِبَيَان القُرآن والسُّنَة في هذا الصَّدد، وخارجًا مِن أنْ يُوصَف بالبِدْعَةِ، وإنَّما هو عَينُ الشِّرعة.

وفي كتابي: «الإبَانة»، و«اللُّمَع» ـ تَأسيسٌ عِلْميٌّ لمجال الميتَافيزيقا والأخْلاق من مُنْطَلَقٍ إسْلاميٍّ، على اخْتِلاف يَسير في التَّوجُّه بين الكِتَابين في شَأن ذِكْر الصِّفَات الخَبَرِيَّة في كِتَاب: «الإبَانة»، والسُّكُوت عَنْهَا في كتابِ: «اللُّمع». أمَّا رِسَالَةُ الإمَام الأشْعَرِيّ لأهْلِ الثَّغْرِ ففِيهَا هذه المعَالمُ الجَديدَةُ في التَّأليفِ في مَجَال أُصُولِ الدِّين. إذًا يَسعُنَا القَوْل بأنَّ الخَطَّ النَّاظِم لهذِه المُؤلَّفات يُمثِّلُ تِلْك الوَحْدَة الفِكْرِيَّة، وكَأنَّها مَشْرُوعٌ فِكْرِيٌّ لِبيَان الميتافيزيقا والأخْلاق الإسْلاميَّة. وهي كذَلِكَ تُعينُ عَلَى فَهْم هذه الأجْزَاء المتفرِّقة مِن تُرَاث الإمَام الأشْعَرِيِّ في نَسَقٍ جَامِعٍ يُبَيِّنُ لنا كيف تَوسَّل به إلى تَوحِيدِ الأُمَّةِ على أُسُسٍ تَعْصِمُهَا مِنَ الزَّلَلِ والزَّيْغِ عن جَادَّة الطَّرِيقِ.

قد يَرى البعضُ في هذه الطَّرِيقة في عَرْضِ تُرَاثِ الإمَام الأشْعَرِيِّ إكْرَاهًا خَفيًّا لِذِكْرِ التُّرَاث، وتقوُّلًا عليه؛ إذ إنَّ الإمَام الأشْعَرِيَّ لم يَقْصِد مَا ذَهَبْنَا إليه، ولم يُوجِّهْنَا إلى دَرْسِهِ وفَهْمِهِ على هذه الصُّورَة، وإنَّ تَرتِيبَ كُتُبه ورَسَائِله بهذه الكَيْفِيَّةِ تَتَجَاهَلُ أهميَّة النَّظَر إليها بصُورَةٍ تاريخيَّةٍ تُعنَى بالتَّسَلْسُلِ الزَّمَنيِّ وتُوَفِّي بَيَان خَطِّ التَّطَوُّر العِلْميِّ فيها، وإنَّ الَّذي لَم يَصِلْ إلينَا مِن تُرَاث الإمَام الأشْعَرِيِّ أكْثَر ممَّا قد وَصَل إلينَا ـ حَسْبَما جاء عند مَن تَرْجَمُوا له وحَاوَلُوا اسْتِقْصَاءَ مُؤلَّفَاتِهِ ـ وَأنْ لَو تَوفَّرْنَا على ذَلِكَ التُّرَاث في كُلّيته لكَان تَأويلُنَا لَهُ مُخْتَلفًا عَمَّا تَوصَّلْنَا إليه.

نقولُ: إنَّ في هذه الاعْتِرَاضَات قدرًا وافِرًا مِنَ الصِّحَّة، ولكنَّهَا لا تمسُّ جَوْهَر فِكْرة أهميَّة النَّظَر إلى تُرَاث الإمَام الأشْعَرِيِّ بوصفِه وحْدَةً كَامِلَةً، بِغَضِّ النَّظَرِ عَمَّا بَلَغَنَا منه مِن تُرَاثٍ عِلْميٍّ في شَكْل مُؤلَّفاتٍ بعَيْنِهَا.

ذَلِكَ لأنَّ الإمَام الأشْعَرِيَّ هو مُؤَسّسُ مَدْرَسَةٍ عِلْميَّةٍ رَائِدَة في التَّعبيرِ عن أُصُولِ التَّديُّنِ الإسْلاميِّ، ومِن ثمّ فَإنَّ طَرِيقَتَهُ لَمْ تَنْدَثِرْ؛ وإنَّما وَجَدَتْ لَهَا امْتِدَادَاتٍ عِلْميَّة في مُؤلَّفات الأجْيَالِ اللاحِقَة، حيثُ إنَّ الجَمْعَ بين مَقَالاتِ المُسْلِمينَ ومَقَالاتِ المُلْحِدِين - في نَسَقٍ تَأليفيٍّ يُفضِي إلى القَولِ الفَصْلِ في شَأن أُصُولِ العَقَائِد والأخْلاق الإسْلاميَّة - صار مَعْلَمًا أساسيًا في المُدوَّنات العِلْميَّة. ولا يُنكِرُ أحدٌ أن طريقة الإمَام الأشْعَرِيِّ قد اتَّسمت بالوَاقِعِيَّة والشُّمُولِ ودقَّة التَّعبير، ولم تنحدر إلى اللَّجَاجة والظُّنونِ الشَّخصيَّة. ولكنَّ تُرَاث المدرسة الأشْعَرِيَّة - في مُجْمله - لم يخرج كثيرًا عن ذَلِكَ النَّسق العِلْميِّ الَّذي وجدناه في مُؤلَّفات الإمَام الأشْعَرِيِّ التي وَصَلتْ إلينا، وقد يكون في ذَلِكَ دَليلٌ على صِحَّةِ تأوُّلِنا لذَلِكَ التُّرَاثِ.

أمَّا دَعْوَى التَّسَلْسُلِ التَّارِيخيِّ للمُؤلَّفاتِ إنْ قُصد بها ضَرْبُ ذَلِكَ التُّرَاث بعضه ببعض، والخُرُوج بِنَتَائِج مُفَادُهَا أنَّه قد تخلَّى عن مَقَالَةٍ مُعيَّنَةٍ في شَأنِ الصِّفَات كان قد رَكَن إليها في مُؤلَّفٍ سَابقٍ؛ لإثْبَاتِ صِفَة «الحَنْبَليَّةِ» في شَأن عقيدتِهِ أو نَفْيهَا - فهذا تَوجُّه لا يُفِيدُ كثيرًا في فَهْم الإمَامِ الأشْعَرِيِّ، وجَوْهَر مَا قَام به مِن إنْجَازٍ عِلْميٍّ كان السَّبَبَ ورَاءَ وَحْدَة الأُمَّة عَقَائِديًا، وانْتِظَام عِلْم الكَلام بهيئَتِهِ الجَدِيدَة في سِلْك العُلُوم السّياسيَّة.

وإن كانت هذه الطَّرِيقَةُ لا تخلُو من إكْرَاهٍ خفيٍّ لتُرَاث الإمَام الأشْعَرِيِّ، لكنَّها مُبرَّأةٌ مِنَ الإسْقَاطِ التَّامِّ، ودَاعِيَةٌ إلى النَّظَر إلى ذَلِكَ التُّرَاث بنوعٍ مِنَ الحَيدَةِ والتَّجَرُّدِ في حُدُودِ إنْجَاز تَأوِيلٍ عِلْميٍّ يُعينُنَا على فَهْم الإمَام

الأشْعَرِيّ، والانْفِعَالِ بذَلِكَ الفَهْم في حلِّ قَضَايَانَا الميتافيزيقيَّةِ والأخْلاقيَّةِ المُعَاصِرة. ولئن اتَّضَحَ جَليًا أنَّه مَا مِن تَأويلٍ لتُرَاثِ الإمَامِ الأشْعَرِيِّ ـ أوْ لِغَيرِهِ مِنَ العُلَمَاء ـ إلَّا ويَتَلَبَّسُ بِنَوعٍ مِنَ الإكْرَاه، أو يحصُلُ دَرَجَةً مِنه، لكِنَّ الفَيصَل في قَبُول ذَلِكَ الإكْرَاه أو تَرْكِه هو مَدَى الْتِزَامِه بالمَنْطِق الدَّاخِليّ لذَلِكَ التُّرَاث، وتجرُّدِه العِلْميّ حَال النَّظَرِ في مُفْرَدَاتِ ذَلِكَ التُّرَاث واخْتِيَارِه لِبَعضٍ، والسُّكُوت عَنِ البَعض الآخر. إذًا ما سيتمُّ تحقيقُهُ مِن تَأويلٍ لتُرَاث الإمَام الأشْعَرِيِّ يَستهدفُ غَايَةً عَمَلِيَّةً، ويَتَوخَّى نَهْجًا عِلْميًا يَتَّسِمُ بالحَيْدَة، ومُرَاعَاة المنْطِق الدَّاخِليّ لذَلِكَ التُّرَاث.

لا يخفَى على النَّاظِر الحصِيفِ أنَّ الإمَام الأشْعَرِيَّ قد نَظَر في طَرِيقة الإمَام أحمد بن حَنْبَل في الرَّد على الجَهميَّة[1]، بل ذهبَ إلى أبْعَد من ذَلِكَ في تَبنِّي كثير مِن مَواقِفِهِ، والأمْثلةِ التي جاءَ بها مِنَ القُرآن والسُّنَّة لبيان حُجَّتِهِ. لكنَّه كذَلِكَ أدْخَل مُصْطَلَحَاتٍ وأَلْفَاظًا جَديدَةً في الحِجَاجِ اللفْظِيّ والعَقْليّ أثرَت طَرِيقَة الإمَام أحمدَ بن حَنْبَلٍ، ووضَعَتْهَا في إطَارٍ عِلْميٍّ مُنَظَّمٍ يَسْتَجِيبُ لحَاجَات ذَلِكَ العَصْر. فإنْ زَعَم الزَّاعِم أنَّ وَجْه الشَّبَهِ بينهما شَكْليٌّ، وأنَّ الإمَام الأشْعَرِيَّ قد خَرَج على طَرِيقَة الإمَام أحمد بن حَنْبَل، وإنْ كان قد ادَّعَى بأنَّه مُتَّبِعٌ له فَنَقولُ: إنَّ الإمَام الأشْعَرِيَّ رَأى في طَرِيقَة الإمَام أحمد بن حَنْبَل ضَالَّتَهُ في كيفيَّة فَهْم بيان القُرآن والسُّنَّة النَّبَوِيَّة، وهَذْي السّلف الصَّالِح؛ ذَلِكَ لأنَّ فيها نظرًا عميقًا لتدبُّر معاني القُرآن الكَريم وَفْقَ ما صحَّ عند أصْحَابِ اللسَان العَرَبِيِّ الّذي نَزَل القُرآن عليهم، وتولّى النَّبيُّ ﷺ ببيَان مَا نُزِّل إليهم واستقرَّ ذَلِكَ الفَهْمُ عند السَّلف الصَّالِح. ومِن ثَمَّ فَإنَّ

(١) أحمد بن حَنْبَل: الرد على الجهميّة والزنادقة، تحقيق عبد الرّحمن عُميرة، دار اللواء، ٨٥ـ ١٤٩.

ظَاهِرة الحِجَاجِ اللُّغويّ ومَنْطِقَها الدَّاخليّ يَسْتَنِدُ على نِظَامٍ مَرْجعيّ يُستدلُّ به على الخَطأ والصَّواب في التَّأويلِ لتِلْك المعَاني. ومِن ثَمَّ تَنْحَسِمُ مَادَّةُ الخِلافِ وَفْقًا لذَلِكَ الإطَارِ.

وما جَاء به الإمَامُ الأشْعَرِيُّ من مُصْطَلَحَاتٍ مِثل: الحَرَكَة، والسُّكُون، والجِسْم، والجَوْهَر، والعَرَض - في سِيَاقِ الاحْتِجَاج العَقْليّ - فقد عَمِلَ على تَأصيلِ تِلْك المفْرَدَات مِن بَيَان القُرآن الكريم. ومِن ثَمَّ يحِقُّ لنَا القَولُ بأنَّه لم يخرُجْ عن ذَلِكَ الإطَارِ في مُجْمَلِهِ، بل إنَّ هذه المُصْطَلَحَاتِ الجَديدَة مَثَّلَت حَصَاد الكَسْبِ العَمَليّ في زَمَانِه، فكان إدْرَاجُهَا في سِيَاق الحِجَاج العَقْلي واللُّغوي يُعدُّ تأصيلًا لمعَانيها، ومن ثَمَّ فتحًا عِلْميًا جديدًا. فَبَدَل أنْ تُسْتَخْدَم هذه الألْفَاظُ مِن قِبَل الخُصُوم الفِكْريين للتَّشْويش، ولِبِنَاء نَسَقٍ عِلْميّ جَديدٍ يَسْعَى لهدْم فِقْه التَّصَوُّرَات الإسْلاميَّة وتَجَاوُزِه، عَمِل الإمَامُ الأشْعَرِيُّ على إعَادَةِ صِيَاغَة تِلْك المُصْطَلَحَات وَفْقَ مَا اسْتَقَرَّ مِن نِظَام لُغويّ وعَقْليّ عند المُسْلمين، وعبَّر بالمُصْطَلَحَات ذاتها عن تِلْك المعَاني التي اسْتَقَرَّت عِنْدَه. فكَان في ذَلِكَ تكثيرٌ للمعَاني وَفْقَ إطَارٍ عِلْميّ يَرجِعُ في سَنَدِهِ إلى بَيَان القُرآن وهَدْي المُصْطفَى ﷺ.

إذًا تَأويلُنَا لتُرَاث الإمَام الأشْعَرِيّ المتعلّق بالأُصُول الميتافيزيقيَّة والأخْلاق الإسْلاميَّة يَصْدُرُ عن نَظَرٍ عِلْميّ يَرى في الأطْوَار العِلْميَّة لَدَى الإمَام الأشْعَرِيّ أنَّها رِحْلَةٌ عِلْميَّةٌ مُتّصِلَةٌ لِطَلَبِ الحقّ والتَّعبيرِ عنه - انْتَظَمَتْهَا قَاعِدةُ التَّصْحِيح والتَّفْرِيع للتَّعبيرِ عن سِمَتَي الوَاقِعِيَّة والشُّمُول في أُصُولِ التَّديُّن الإسْلاميّ. وهذه الرِّحلةُ قد عبَّرت عن مَعَالم الانْشِطَار والتَّبَايُن، وعن كيفيَّة تحقيقِ الوِحْدة العَقديَّة. فما حَدَث في مدينةِ البَصْرةِ في حَلقَة الإمَام الحسن البَصْريّ مِن اعْتِزال واصِل بن عطاءٍ، وما حدَث في تِلْك المدينة من خُروجِ الإمَامِ

الأشْعَرِيِّ عن فِرْقةِ المُعْتَزِلَةِ ، وانحيازِه لمَنْهَج السَّلفِ ، وبَيَانه لكيفيَّاتِ تَوحِيد الأُمَّةِ من نَاحِيَةٍ عقديَّةٍ وَفْقَ نِظَامٍ عِلْميٍّ جديدٍ تجاوز بعِلْمِ الكَلام مرحلةَ الخِلاف العَقديِّ إلى مَرْحَلَةِ توحيدِ الأُمَّة على أُسُسٍ قَوِيمَةٍ هي أُصُولُ الدِّين التي يُؤْتَمُّ بها ، وبسبيلها تُحفظُ تِلْكَ الوِحْدَة الفِكْرِيَّةُ والعَقديَّة الجامعةُ[١] .

الوَاقِعِيَّةُ والشُمُولُ في تُرَاثِ الإمَام الأشْعَرِيِّ :

إنَّ النَّظَر في تُرَاثِ الإمَام الأشْعَرِيِّ من خِلال سِمَتَي : الوَاقِعِيَّة والشُّمُولِ ، يُفيدُ كثيرًا في كَيفيَّاتِ الاسْتفَادَة من ذَلِكَ التُّرَاث في مُواجَهة التَّحَدِّيات الفَلْسَفيةِ المُعَاصِرةِ في مجالَيْ : الميتَافيزيقا ، والأخْلاق . وهو كذَلِكَ يكونُ لنا عَوْنًا في بيانِ مَعَالِمِ الوِحْدَة الفِكْرِيَّة فيه .

لاسْتقصَاء هذا الجَانِب في تُرَاث الإمَام الأشْعَرِيِّ لا بُدَّ مِنَ التوفُّرِ على قِرَاءَةٍ تَجْمَعُ بَين مُرَاعَاةِ المنْطِق الدَّاخِليِّ لذَلِكَ التُّرَاث والأهْدَافِ التي يَتَغَيَّاهَا ، وبَين الأغْرَاضِ العِلْميَّة التي نَسُوقُ لأجْلِهَا تَأويلنَا لذَلِكَ التُّرَاث . ولنَجْعَلْ كتاب : « مَقَالات الإسْلاميينَ » فاتحةً لهَذَا التَّحليلِ ؛ لتحقيقِ تِلْك الأغْرَاض التي بَيَّنَّاهَا من قَبْلُ .

لقد قَام الإمَامُ الأشْعَرِيُّ بتدْوين هذا الكِتَاب لأجْلِ غَرض صَرَّح به في مُقدِّمَتِهِ الافْتِتَاحِيَّة ، قَائِلًا : « لا بُدَّ لمن أرَاد مَعْرِفَة الدِّيَانَات ، والتَّمييز بينَها مِن

(١) كثير مِنَ الذين ترجموا للإمام الأشْعَرِيّ مِنَ المعاصرين حوّموا حول هذا الغرض في النَّظَر إلى تُرَاث الإمَام الأشْعَرِيّ ؛ انظر على سبيل المثال : حمودة غرابة : أبو الحسن الأشْعَرِيّ ، مطبوعات مجمع البحوث الإسْلاميّة ، القاهرة ، ١٩٧٣م . عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسْلاميين . أحمد محمود صبحي : في عِلْم الكَلام . جلال محمد عبد الحميد موسى : نشأة الأشْعَرِيّة وتطورها ، دار الكِتَاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٥ . وآخرين مِنَ المستشرقين مثل : جُورج مقدسي ، وفرانك .

مَعْرِفَةِ المذَاهِب والمَقَالاتِ »[١] . ثمَّ يُبَيِّنُ لنَا الآفَاتِ التي اعْتَرَتْ مُؤلَّفاتِ مَن دَخَلَ في بَابِ التَّصْنِيفِ في هذا المجَالِ « ورأيتُ النَّاس في حِكَايَة مَا يحكُون مِن ذِكْر المَقَالات ، ويُصنِّفُون في النِّحَل والدِّيَانَاتِ ، مِن بين مُقَصِّرٍ فيما يحكِيه ، وغَالِط فيما يَذْكُرُه ...»[٢] . ويُعدِّد لنَا هذه الآفَاتِ سواءٌ مَا وَقَع منها على سبيلِ الغَفْلة ، أو تَنْفِيق الكَذِب ، ليَصف ذَلِكَ بأنَّه لَيس مِن « سَبيل الرَبَّانيينَ : ولا سَبيل الفُطَنَاءِ المميّزين »[٣] . ثمَّ يَلْفِتُ أنْظَارَنا إلى أنَّ طريقتَه لن تَقَع في تِلْك الآفَات ، قَائلًا : « فَحَدَاني مَا رَأيتُ مِن ذَلِكَ على شَرح ما الْتَمَسْتُ شَرْحَهُ مِن أمْرِ المَقَالات ، واخْتِصَار ذَلِكَ ، وتَرْك الإطَالَةِ والإكْثَار »[٤] . إذًا لهَذَا الكِتَاب غَرضٌ واضِحٌ ، ومَوضُوعٌ بَيِّن المعَالِم ، وهِمَّةٌ عَالِيَةٌ ورَغْبَةٌ صَادِقَةٌ في تَلَمُّسِ سَبيل الرَّبَّانِيينَ ، الفُطَنَاءِ المُميِّزين .

ولقد رَاع الإمَامَ الأشْعَرِيَّ التَّخليطُ والمَغالِطُ التي وقَعَ فيها الذين صَنَّفُوا مِن قَبْلِهِ في مجالِ المَقَالات والنِّحَل والدِّيَانَاتِ . وطَالما أنَّ الإمَام الأشْعَرِيّ قد رَأى ثمَّةَ ارْتِبَاطًا وَثيقًا بينَ مَعْرِفَةِ الدِّيَانَات ، والتَّمْيِيزِ بينَها وبينَ مَعْرِفَة المذَاهِب والمَقَالات ، فَلا بُدَّ مِنَ التَّوفُّر على نَهْجٍ دَقيقٍ لا يَقَعُ في تِلْك الآفَات التي قَام بِبَيَانِها ، وإلا سَيقعُ التَّشويشُ في مَعْرِفَة الدِّيَانَاتِ والتَّمْييزِ بَيْنَهَا . إذًا مَعْرِفَةُ المذَاهِب والمَقَالات هي مُقدمَةٌ لازِمَةٌ لمعرِفَة الدِّيَانَات والتَّمْييز بينهَا ، وليس العَكْسُ ، وأنَّ السَّبِيلَ لِتَحقِيقِ ذَلِكَ هو تجَاوُزُ تِلْك الآفَات التي بيَّنها ، والتي رأى أنَّها تُخالِفُ سَبيلَ مَا أسْمَاه بالربَّانيين والفُطَنَاء

(١) الأشعري : مَقَالاتُ الإسْلاميينَ ١.

(٢) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

المُمَيِّزِينَ. ولا يخْفَى على النَّاظِرِ الحَصِيفِ أنّه لم يُرِدْ تجريدَ الرَّبّانيين مِنَ الفِطْنَةِ والتَّمييزِ، ولِكنْ طَالما أنَّ موضُوع المذَاهِب والمَقَالات لا تَتَمَحَّضُ فِيه الحيدَة والتَّجَرُّد عَنِ الغَرَضِ ـ فَلا بُدَّ مِن صِفَتَي الفِطْنَة والتَّمييز كحَدٍّ أدْنَى في التَّعَاطِي مع هذا الموضُوعِ. فإنْ لَم تُتَدَارَكْ تِلْكَ الآفَاتُ فإنَّ الغَرضَ الذي لأجْلِهِ صُنِّفت تِلْك الكُتُب يصيرُ في عِدَادِ المُسْتَحِيلاتِ.

لقد بيَّن الإمَامُ الأشْعَرِيُّ أنَّ النَّاس قد اخْتَلَفُوا في أشياء كثيرةٍ بعد النَّبيِّ ﷺ «ضَلّل فيها بعضُهم بعضًا، وبَرِئَ بعضُهم من بعضٍ، فصَارُوا فِرقًا مُتَبايِنين، وأحْزَابًا مُشَتَّتين؛ إلا أنَّ الإسْلام يجمعُهم، ويشْتَمِلُ عليهم»[١]. في هذه الجُمْلَة المِفْتاحيَّة ـ التي جَاءَت مُبَاشِرةً بعد المُقدِّمة التي بَيَّنَت الغَرضَ مِن تَأليف هذا الكِتَابِ ومَنْهَجه ومَوضُوعه ـ يُقَرِّرُ الإمَام الأشْعَرِيُّ المَعْنَى الَّذي احْتَوَاهُ عُنوانُ الكِتَاب من أنَّ هذه مَقَالاتٌ للإسْلامِيينَ، واخْتلافَاتٌ بين المُصَلِّين، ويَرى الإمَام الأشْعَرِيُّ أنَّ الإسْلام يَجْمَعُهُم، ويَشْتَمِلُ عليهم رَغْم اخْتِلافِهِم. ثمّ يُفَصِّلُ لنَا في أوّل اخْتِلافٍ حَدَث بين المسْلِمين بعد نَبيّهم ﷺ؛ والَّذي كان حَوْل مَوضُوعِ الإمَامة، ومَا أفْضَى إليه مِن اقْتِتَالٍ حَوْلَها، إلى ظهورِ الخَوارِجِ في زَمَان عَليٍّ بن أبي طَالبٍ ـ كرَّم الله وجْهَه ـ إلى يومِ كتابةِ الإمَامِ الأشْعَرِيّ لكتابِه هذا[٢].

قد يَتَسَاءَلُ المرءُ: لماذا اخْتَار الإمَامُ الأشْعَرِيُّ تقسيم الفِرقِ الإسْلاميَّة إلى عَشرةِ أصْنافٍ ـ هي: الشِّيعةُ، والخَوارِجُ، والمُرجِئَةُ، والمُعْتَزِلَة، والجَهْميَّة، والضِّراريَّة، والحُسَيْنيَّةُ، والبَكْرِيَّةُ، والعَامَّة، وأصْحَابُ الحَديثِ، والكُلَّابِيَّةُ أصْحَابُ عبْد الله ابن كُلَّاب. وكيف أنَّ هذا التقسيم له صِلَةٌ

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١ ـ ٢.

(٢) المصدر نفسه ٥.

بِغَرَضِ كِتَابه ؟ للإجابة عن ذَلِكَ نقولُ : إن الإمَام الأشْعَرِيَّ قد رأى أنَّ هذه الاخْتِلافات التي أدَّت لقيام هذه الأصْنَاف تَتَدَاخَلُ فيما بَيْنَها ، وأنَّها لَيْسَتْ اخْتِلافَاتٍ حَدِّيَّةً قَاطِعَةً في كُلِّ الأحْوَال . فكثيرٌ مِنَ الشِّيعة والخَوارج وبعضُ المُرجِئَة ـ وكذَلِكَ الضِّراريَّة والحُسينيَّة والبَكْريَّة ـ أقوالهم في التَّوْحِيد والصِّفَات هي أقوالُ المُعْتَزِلَة ، وأنَّ المُعْتَزِلَة أنفسهم اخْتَلَفُوا فيما بينهم في تَفَاصِيل القَوْل في التَّوْحِيد والاسْتِطَاعَة . ويُمْكِن أنْ تحدُث المقَابَلَةُ بين المُعْتَزِلَة والكُلَّابِيَّة إنْ قَامت القِسْمة على نهج المُتَكَلِّمين . ويُمْكِن أنْ تَحدُثَ المقَارَنة بين الكُلَّابِيَّة وأهْلِ الحَديثِ على أسَاس أنَّ الكُلَّابِيَّة قد وافقُوا أهل الحديثِ في مَسائل الصِّفَات ، وبقيَّة التَّقريرَات المُتعَلِّقة بجلِيلِ الكَلام ، واخْتَلفُوا معهم في تَبَنِّي نَهْجِ المُتَكَلِّمين في الاحْتِجَاجِ لِتِلْكَ التَّقْرِيرات[1] .

ولقد أحْسَن الإمَامُ الأشْعَرِيُّ في عَرْضِهِ الضَّافي لمسَائلِ جليلِ الكَلامِ ، مُستعرِضًا مَقالاتِ الفِرقِ المختلفة ، ومبيِّنًا الاخْتِلافاتِ الدَّاخليَّة فيما بين الفِرقة الوَاحِدة ، والأشياء التي تجمعُ بينهُم وبين الفِرَق الأُخْرى ، والمعالم التي تُمَيِّزُهم دُون غيرهم . فإنْ كان حَديثُنا حَوْل المَسَائل الميتافيزيقيَّة ، والقَضَايَا المتعَلِّقَة بالأخْلاق ـ نَجِدُ أنَّ المُعْتَزِلَة يُمَثِّلُون بآرَائِهِم في هَذَين المجَالَين القَاسِم المُشْتَرك بين كثيرٍ مِن هذه الفِرَق ، لذَلِكَ احْتَلَّت مَوَاقِفُ عُلمائِهم حَيِّزًا أكْبَر ، وشَارَكتْهم فِرقٌ كثيرةٌ في مَقَالاتِهم في هذا الصَّدَد . والذين اخْتَلَفُوا معهم اخْتِلافًا واضِحًا في هذا المِضْمَارِ هُم أصْحَابُ الحَديثِ ـ الذين سَمَّاهم الإمَامُ الأشْعَرِيُّ فيما بعد أهلَ السُّنَّةِ والاسْتِقَامَةِ ـ ويُضَافُ إليهم أصْحَابُ عبد الله بن كُلَّاب .

لَقد رَكَّز الإمَامُ الأشْعَرِيُّ عَلَى بَيَانِ الاخْتِلافاتِ الدَّاخِليَّة بين الفِرَقِ

---

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ٥ـ ٣٠٠.

المُخْتَلِفَة، وحَكَى ذَلِكَ على وَجْه التَّفْصِيل. وقد الْتَزَمَ في حِكَايَتِهِ لِتِلْكَ الاخْتِلافاتِ الحَيْدَةَ والتّجرُّد. وكان النَّاتِجُ العَمَليُّ لِنِظَامِ السَّردِ الّذي تَبَنَّاهُ أنَّ أهْل السُّنَّة والاسْتِقَامَة هُم الصِّنفُ الوَحِيدُ الذي لم تَقَعْ فِيه اخْتِلافَاتٌ دَاخِليَّةٌ فيما ذَهَبُوا إليه مِن آرَاءٍ، فَجَاءَت آراؤُهم جُمْلَةً مِنَ الإجماعَاتِ المُسْتَنِدَةِ على نُصُوصٍ مِنَ القُرآن والسُّنَّة. وطَالما أنَّ العَامَّة في تَدِيُّنِهِم تَبَعٌ لهم، فَالاخْتِلافُ الَّذي وَقَع بِسَبَبِ انْحِرَافِ العَامَّة لا يُعْتَدُّ بِه؛ إذْ إنَّه حَدَثَ بِسَبَبِ سُوءِ الفَهْمِ، ولم يتحوَّل إلى مَقالةٍ، أو مَذْهَبٍ عِلْميٍّ يَسْتَحِقُّ الذّكر.

لقد اشْتَمَلَت الفِرَقُ التي ذَكَرَهَا الإمَام الأشْعَرِيُّ على فِرَقٍ مِنَ الغُلاةِ كان أكْثَرهُم مِنَ الشّيعَةِ، يُضَافُ إليهم مَن ذَهَبُوا إلى التَّنَاسُخِ والحُلُولِ. وقد اجْتَهَدَ الإمَامُ الأشْعَرِيُّ في تحرِّي الدِّقَّة في النَّقل لهذه الآرَاءِ؛ تحقيقًا لنَهْجِهِ الّذي بَيَّنَه في مُقَدِّمَة كِتَابِهِ، والَّذي لَم يُفَارِقْهُ في جَميعِ التَّفَاصِيل التي ذَكَرَهَا عَنِ الفِرَق المُخْتَلِفَة، سَواء أكان في جَلِيلِ الكَلام أو دَقِيقِهِ. فَالغُلاةُ ومَن أُلحِق بهم مِن أصْحَابِ المَقَالات المُنْحَرِفَة قد خَرَجُوا عَنِ الرُّؤيَة الميتافيزيقيَّة الجَامِعَة المتعَلّقَة بالفَصْلِ بين الخَالِق والمَخْلُوق. ثُمَّ تَنقَسِمُ هذه الرُّؤيَةُ الميتافيزيقيَّة إلى اتّجاهَين: اتّجاهٌ يَذْهَبُ بالتَّنْزيهِ إلى أقْصَى حُدُودِه لِيَقَعَ في نَفي الصِّفَاتِ، واتّجاهٌ آخرُ يقومُ بإثْبَاتِ الصِّفَات بِلا كَيف. ثُمَّ يُبَيِّنُ لَنَا الإمَامُ الأشْعَرِيّ النَّهج الَّذي اتّخَذَهُ أيٌّ مِنَ الاتّجاهَين في بَيَانِ مَوْقِفِهِ الميتافيزيقيِّ. ويَرْتَبِطُ بهذه الرُّؤيَة الميتافيزيقيَّة النَّظَرُ في شَأن الإرَادَةِ الإلهيَّة، وصِلَتِهَا بالفِعْل الإنْسَانيِّ. ويُبَيِّنُ لَنَا الاتجاهَات التي يَنْبَني عليها النِّظَامُ الأخْلاقيُّ وتَفَاصِيله.

ويأتي تَفْصِيلُ مَعَاني النِّظَام الأخْلاقيِّ المُرْتَبِطَة بِتِلْك الميتافيزيقا في تَفاصِيلِ الحديثِ عَنِ الاخْتِلافات في دَقِيق الكَلام؛ حيث يتفرّعُ القَولُ في

شَأن تَعريفِ الجِسْم، واخْتِلَاف المَقَالات حَوْله. ثُمَّ كذَلِكَ القَول في شَأنِ الجَوْهَر والعَرَض، والحَرَكَة والسُّكُون، والآرَاء المخْتَلِفَة حَوْلَ الجُزءِ الَّذي لا يَتَجَزَّأُ. ثمَّ المكَانُ والشَّيْءُ، وتَعريفُ الإنْسَان، وحدُّ البُلُوغ والتَّكْلِيف، وبَيَان القَوْلِ في الاكْتِسَاب. ويصدرُ الإمَام الأشْعَرِيُّ ـ في كُلِّ ذَلِكَ ـ عن نِظَامٍ في السَّرد يُبيِّنُ الصِّلَةَ الوَثِيقَة بين مَسَائِل الميتافيزيقا وبين قَضَايَا الأخْلاق وأُصُولِها العَقديَّة.

إذًا تِلْك القِسْمَةُ العَشْرِيَّةُ التي اتَّبَعَهَا الإمَامُ الأشْعَرِيُّ بعد أنْ بَيَّن لنَا تَفَاصِيلَ الاخْتِلافات الدَّاخِلِيَّة، والتَّقَاطُعَاتِ بين تِلْك الفِرَقِ، ثمَّ أخْرَج الغُلاة ومن أُلْحِق بهم حتَّى لا يكونوا جزءًا من الميتافيزيقا الإسْلاميَّة العامَّة. ثمَّ يُبين لنَا رُؤيتَيْن ميتافيزيقيتين في إطَار تِلْك الوَحْدَةِ العَامَّةِ. تِلْك التي تَبَنَّتْهَا المُعْتَزِلَة، وكان دَافِعُهَا المحرِّكُ هو تحقيق التَّنْزِيهِ المُطْلَق، وتِلْك الرُّؤيَة التي الْتَزَمَهَا أهْلُ السُّنَّة والاسْتِقَامَةِ، وتَبِعَتْهُم الكُلَّابِيَّةُ في أكْثَرِ ما ذَهَبوا إليه، وكان جِماعُ تِلْك الرُّؤيَة هو الالْتِزَام بِبَيَانِ القُرآنِ الكَرِيم وهَدْي المصطفى ﷺ، وتمثّل السّلف الصَّالِح لهما. فإنْ كان غَرَضُ الكِتَاب هُو التَّمييز بينَ المذَاهِب والمَقَالات لمعرِفَة التَّمييزِ بين الدِّيَانَات ـ فقد أفْلَح الإمَامُ الأشْعَرِيُّ في خُطَّته مِن إنْجَازِ كِتَابه على أكْمَلِ وَجْهٍ، مُسْتَعينًا في ذَلِكَ بفَهم عَميقٍ لِسمَةِ الشُّمُولِ، التي تَحقَّقت في مُسْتَوى هذا الحَصْرِ العَشْرِيِّ للأصْنَاف، وبَيَانِ تَفَاصِيل الاخْتِلافات والتَّقَاطُعَات بين تِلْك الفِرَقِ. ومِن ثَمَّ الخُلُوصُ إلى الوَحْدَة الشَّامِلَة التي تنظمُ تِلْك الفِرَق، وبَيَانُ المميِّزَاتِ العَامَّة في إطَارِ تِلْك الوَحْدَة الشَّامِلَة، وتَطْبيقُ السِّمَةِ ذاتها في شَأنِ دَقيق الكَلام، ومُحَاوَلَةُ حَصْرِ مَسَائِلِ دَقيقِ الكَلامِ، وبَيَانُ صِلَته بجَليلِ الكَلامِ، وارْتِبَاط أُصُولِ الأخْلاق بأُصُول الميتَافِيزيقا.

أمَّا سِمَةُ الوَاقِعِيَّة ، فَلَقد عَمِل الإمَامُ الأشْعَرِيُّ جَاهِدًا في الوُصُولِ إلى مَسْحٍ دَقِيقٍ هُو أقْرَبُ لِواقِعِ حَالِ مَا عَليه المتديِّنون بالإسْلام ؛ فهُو لا يَشْتَطُّ في الدُّخُول في التَّفاصِيلِ التي تُخرِجُه عن مَوضُوعِهِ ، وكذَلِكَ لا يختَزِلُ تِلْكَ التَّفَاصِيل في تَعمِيمَاتٍ لا تدُلُّ على مَعْرِفَةٍ بِوَاقِعِ الحَال . فَهُو يُبَيِّنُ لنَا رِجَال الرَّافِضَة ومُؤلِّفي كُتُبهم ؛ مميِّزًا بينهُم وبين من انْتَحَلَهُم ، ثُمَّ يُبَيِّن لَنَا أمَاكن تَواجُدِهم : « والتَّشيُّع غالبٌ على أهْل قُمّ ، وبلاد إدْرِيس بن إدْرِيس - وهي طَنْجَةُ - ومَا والاهَا والكُوفَةُ »[١] . وكذَلِكَ الحَالُ في شَأن الخَوارِج يُبَيِّنُ لَنَا الألْقَاب التي ذُكِرت في وَصْفِهِم ، وتِلْك التي لا يَرضَوْنَهَا ، ثمَّ يُحدِّد لَنَا الأمَاكِنَ التي فيها لهم وُجودٌ طَاغٍ ، أو شَوْكَةٌ ودَوْلَةٌ : « والكُورُ التي الغَالِبُ عليها الخَارِجيَّةُ : الجَزيرَةُ والمَوْصِل ، وعُمَانُ ، وحَضْرَمَوتُ ، ونَواحٍ مِن نَواحِ المَغْرِب ، ونَواحٍ مِن نَواحِ خُرَاسَان . وقد كان لِرَجُلٍ مِن « الصُّفْرِيَّة » سُلْطَانٌ في موضوعٍ يُقَال له سِجِلْمَاسَة على طَرِيقِ غَانَة »[٢] . وغيرُ ذَلِكَ مِنَ المَواضِع الأخْرى في الكِتَاب التي تخصُّ الفِرقَ الأُخْرَى .

فهو يتحرَّى أنْ يُعطي تَقْرِيرًا لما عليه تِلْك الفِرق في زَمَانِه . وبِسَبَبِ هذه السِّمة الوَاقِعِيَّة في نَهْجِهِ فقد قدَّمَ لنَا تَفْصِيلًا دَقيقًا لما عليه المُعْتَزِلَة في زَمَانِه ، ورُبّما زَعَمَ الزَّاعِمُ أنَّ البَيانَات التفصيليَّة التي ذَكَرَهَا في شَأن المُعْتَزِلَة تَعُودُ إلى أنَّه كان واحَدًا منهم ، لكنَّنا نقولُ : رُبَّما كان في تِلْك العِلَّة مُسَوِّغًا كافيًا للتَّشويش عليهم بِسَبَبِ خُروجِه عليهم ، لكنَّ تَقييده لآرَائِهم - وآرَاء أبي علي الجبَّائيِّ عَلَى وجهِ الخُصُوص - جَاءت غَايَةً في الدِّقةِ والحَيْدَة ؛ فَسِمْتُ الوَاقِعِيَّة يَقْتَضي عَدَم التَّهوين مِن شَأنِهم ، أو التَّهويلِ في بَيَانِ خَطَرِهِم ، بَل إنَّه

(١) الأشعري : مَقَالاتُ الإسْلاميينَ ٦٣ - ٦٤.

(٢) الأشعري : مَقَالاتُ الإسْلاميينَ ١٢٨.

أنْزَلَهُم مَنْزِلَتَهم في الخَرِيطَة العَامَّة للمَقَالات ، ولذَلِكَ اسْتَطَاع أنْ يَرْسِم لنَا صُورةً وَاقعيَّةً لِمَا عليه الحَالُ في شَأن الميتافيزيقا الإسْلاميَّة الجَامِعَة ، والتَّحوُّرَاتِ التي اعْتَرَتهَا ، وأُصُولِ الأخْلاقِ المُرْتَبِطَةِ بِتِلْكَ الميتَافِيزِيقا ، والرُّؤى التي تَجَاذَبَتْهَا في شَأن تَكييف الفِعْل الإنْسَانيّ وصِلَته بالإرَادة الإلهيَّة .

فالسَّمت الواقعيُّ لطَرِيقَتِه في عَرْض المذَاهِب والمَقَالات ، وتَلخِيصِهِ لأُصُول عَقَائِدِ أهْل السُّنَّة والاسْتِقَامَة أخْرَجهُ مِن دَائِرَة التَّهويم اللاهُوتيّ العَقِيم ، وجَعَلَ مِن سَمْتِ الشُّمُول إطارًا عامًّا يقَعُ تَفصيل مَعَاني الوَاقِعِيَّة في حِكَايَة المَقَالات ، وسَرْد حُجَجِهَا واسْتدلالهَا ، دُونَ الوُقُوعِ في التَّكْرَار والتَّرْدَادِ أو الذُّهُول عَنِ الأُطُرِ الجَامِعَةِ لِتِلْك المَقَالاتِ .

تَرتَبِطُ «رِسَالةُ اسْتِحْسَان الخَوض في عِلْم الكَلام» أو « الحَثُّ عَلَى البَحْثِ » بما لم يُصرِّح بِهِ الأشعريُّ في كتاب « مَقَالات الإسْلاميينَ » مِن نَقدِ لأولئك الذين حَوَّلُوا مَوقِف أهْل السُّنَّة والاسْتِقَامَة إلى مَقَالَةٍ شَخْصيَّة ، ومِن ثَمَّ طَفِقُوا للدِّفَاع عَنْهَا مِن تِلْك الزَّاوِيَة الضَّيِّقَة . ولمَّا كان في ذَلِكَ خَطَرٌ على طَرِيقَتِهِ في السَّردِ والتَّصنيفِ الَّذي ارْتَضَاهُ لِنَفسِه في كتابِ « مَقَالات الإسْلاميينَ » ـ انبَرى في الدِّفاع عنه في هذه الرِّسَالة وَاصِفًا تِلْك الفِرقَة بأقسَى عِبَارَات التَّقْرِيع ، قَائلًا في افْتِتَاحِيَّة تِلْك الرِّسَالَة : « فإنَّ طَائِفَةً مِنَ النَّاس جَعَلُوا الجَهْل رَأسَ مَالهم ، وثَقُلَ عليهم النَّظَرُ والبَحثُ عَنِ الدِّينِ ، ومَالُوا إلى التَّخفيفِ والتَّقْلِيدِ »[١] . ثمَّ يَسْتَمِرُّ في بَيَانِ خُطُورَةِ مَوْقِفهم الَّذي انْتَقَل مِن آفةِ التَّقْلِيد إلى اتِّهَام مَن أرَاد البَحثَ والنَّظَر بالضَّلال والبِدْعَة : « وطَعَنُوا على مَن فَتَّشَ عن أُصُولِ الدِّين ، ونَسَبُوه إلى الضَّلالِ ، وزَعَمُوا أنَّ الكَلام في الحَرَكة

(١) الأشعري : اللُّمع وفي آخره رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ٨٩.

والسُّكُون ، والجِسم والعَرَض ، والألْوَان والأكْوَان ، والجُزء والطَّفْرةِ ، وصِفَات البَارئ ـ عزَّ وجلّ ـ بِدْعَةٌ وضَلالَةٌ »[١] .

ثمَّ ذَكَر لنا حُجَّتَهُم في ذَلِكَ : « وقَالوا : لو كان ذَلِكَ هُدًى ورَشادًا لتَكَلَّم فيه النَّبيُّ ﷺ وخُلَفَاؤهُ وأصْحَابُهُ »[٢] . فقام الإمَام الأشْعَرِيُّ بتَفْنِيد تِلْك المقَالَة مُسْتَنِدًا على بَيَان مَعْنى البِدْعة ، وسُوء اسْتغلالهم لها ، فلو صَحَّ المَعْنَى الَّذي ذَهَبوا إليه ـ في شَأن فَهْمِهِم للبِدْعَة ـ لما وَسِعَهُم وَصْفُ مَقَالة الذين تَكَلَّموا في أُصُولِ الدِّين بكَلامٍ لم يَجْرِ على ألْسِنة السَّلف الصَّالِح بأنَّه بِدعةٌ . ذَلِكَ لأنَّ السَّلف الصَّالِح لم يُبَدِّعوا ذَلِكَ القَوْل ـ لأنَّه وَقَع مِن بَعْدِهم ـ فمن قَام بالتَّبْدِيع فهو أيْضًا مُبْتَدِعٌ ؛ لأنَّه جَاء بمقَالَةٍ فيها بِدْعَة وخُرُوج عمَّا كان عليه السَّلفُ الصَّالِحُ .

ثمَّ ينطلقُ الإمَامُ الأشْعَرِيُّ لتَأْصِيل القَول في هذه المَعَاني التي وقَعَت للمُتَكَلِّمين من بَيَان القُرآن الكَريم والسُّنَّة النَّبَوِيَّة . وهو في كُلِّ هذا يَصْدُر عن بَيَانٍ دقيقٍ لمقيَاس النَّظَر في المـقَالات حَال رَدّها أو قَبُولهَا ، وأنَّ التَّقليد في شَأن أُصُول الدِّين لا تُحمدُ عاقِبَتُه ؛ وإنما يُوقِعُ في الجَهل والافْتِيَات عَلَى العُلَمَاء .

إذًا هذه الرِّسَالةُ ذَاتُ غَرضٍ عَمَليٍّ بيَّنَه الإمَام الأشْعَرِيُّ . وهي كذَلِكَ جُزءٌ مُهِمٌ من مَشْرُوعِه العِلْميّ : « في مَقَالات الإسْلاميين » ؛ إذ إنَّ التَّمييزَ في شَأن الدِّيَانَات لا يَقَعُ عن طَرِيقِ الإجْحَاف في حقِّ الآخرين ، والعُكُوف عَلَى فَهْمٍ ضعيفٍ لما عليه أهل السُّنَّة والاسْتِقَامَة من نَظَرٍ فسيحٍ يتَّسِمُ بالشُّمُولِ والوَاقِعِيَّة في تصفُّح أحْوال المُتديِّنين بالإسْلام .

---

(١) المصدر نفسه ٨٩ـ٩٠.

(٢) المصدر نفسه ٩٠.

ما تبقَّى من تُرَاثِ الإِمَام الأَشْعَرِيّ ـ الَّذي وصل إلينا ـ يقعُ في دَائرة تفصيل القَول في شَأن اعْتِقَادَات أهل السُّنّة والاسْتِقَامَة ، والدِّفاع عنها بحُجَج نقليّة ، فيها فَهْمٌ عميقٌ لِتِلْك الحُجَج ، وتَنْبِيهٌ لموقع الاحْتِجَاج اللُّغويّ والعقْليّ المُسْتَنْبَط من مَنْطِق ذَلِكَ البَيَان اللُّغَوِيّ ، ومِن بَدَائِه العُقُول والحِسّ المُشْتَرك . وهو في ذَلِكَ لم يخرُج عَمَّا قَام به الإمَامُ أحمدُ بن حَنْبَلٍ في الرَّدِّ عَلَى الجَهميَّة . وبسببِ مُخَالطَة الإمَام الأَشْعَرِيّ لأَصْحَابِ المَقَالاتِ والمذَاهِب المُـخْتَلِفَة ، ومعرفته الدَّقيقة بخفايَا أقْوَالهم جاء نِظَامُ السَّرْدِ عِنْدَه أكثرَ إحْكامًا ، ومتميزًا بالوَاقِعِيَّة والشُّمُول .

إنْ أرَدْنَا اسْتِعْرَاض كتاب « الإبَانَة عن أُصُولِ الدِّيانة » لبيان سِمَتَي : الوَاقِعِيَّة ، والشُّمُول ـ نقُولُ : إنَّ الإمَام الأَشْعَرِيَّ قَام باسْتِقْصَاءِ تفاصِيل الفُرُوق بين مَوْقِف أهْلِ السُّنَّة والاسْتِقَامَة ، وبين المُعْتَزِلَة على وجه الخُصُوص ؛ ذَلِكَ لأَنَّ المُعْتَزِلَة يُمَثِّلُون الأَسَاسَ الميتافيزيقيَّ الَّذي اسْتَنَدَت إليه الفِرقُ الأُخْرَى ، فلذَلِكَ خصَّهم بالذِّكر في الحَديثِ عن أهلِ الزَّيغ « فإنَّ كثيرًا مِنَ الزَّائغين عَنِ الحقِّ مِنَ المُعْتَزِلَة وأهْلِ القَدَرِ مَالتْ به أهْوَاؤهم إلى تَقْليدِ رُؤسائِهم ، ومَن مَضَى مِن أسْلافِهِم ، فَتَأَوَّلُوا القُرآن تَأويلًا لم يُنْزِل الله به مِن سُلْطانٍ ، ولا أوْضَحَ به بُرْهَانًا ، ولا نَقَلُوهُ عن رَسُول ربّ العَالمين ، ولا عَنِ السَّلف المُتقدِّمين »[١] .

لَئِن عَاب الإمَامُ الأَشْعَرِيُّ عَلَى أولئكَ الذين وَصَفَهُم بالجَهْل في رِسَالَةِ : « اسْتِحْسَان الخَوضِ في عِلْم الكَلام » ـ فإنَّه كذَلِكَ قد وَصَفَ المُعْتَزِلَة في زَمَانِه بوقُوعِهِم في التَّقْليد لِرؤسَائِهم ، وهذه آفةٌ عظيمةٌ في شَأنِ فهم العَقَائِد الإيمَانيَّة ، ثُمَّ بَيَّن لنَا مَعَالم خَطَئِهم المَنْهَجِيّ ، ويَذْكُرُ تَفَاصِيل هذا المَنْهَج ،

(١) الإمَام الأَشْعَرِيّ ، الإبانة عن أُصُول الدِّيانة ، الجامعة الإسْلاميّة ، المدينة المنورة ١٩٧٥م ، ٦.

ويَذْكُرُ عَلَى وجه التَّقدير والتَّخصيص موقفَ الإمَام أحمدَ بن حَنْبَلٍ قائلًا : « وبما تقوَّل به أبو عبد الله أحمدُ بن حَنْبَلٍ ـ نَضَّر الله وجْهَهُ ، ورفَع دَرَجَتَهُ ، وأجْزَل مَثُوبَتَهُ ـ قائلُون ، ولمن خَالَف قَولَهُ مُجَانِبُون ؛ لأنَّه الإمَامُ الفَاضِلُ ، والرَّئيسُ الكَاملُ ، الَّذي أبَان به الله الحقَّ ، ورَفَعَ به الضَّلالَ ، وأوْضَح به المنهَاجَ ، وقَمَع به المُبتَدِعين وزَيْغ الزَّائغِينَ »[1] .

قد يَرِدُ السُّؤالُ حَوْلَ ما إذا كان في هذا الموقِفِ مِنَ الإمَام الأشْعَرِيّ تقليدٌ للإمامِ أحمدَ بن حَنْبَلٍ أمْ لا .

والإجابةُ القَاطِعَةُ في هذا الشَّأن هي أنَّ الإمَام الأشْعَرِيَّ قد اتَّبَعَ وَجه الدَّليلِ عندَ الإمَام أحمدَ بن حَنْبَلٍ ، ودافَع عن طَريقته ؛ لأنَّها تمثِّلَت بيانَ القُرآن الكَريم وهَدْي السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ .

والنَّاظِرُ في بَاقي الكِتَابِ يَرى دِقَّة الاحْتِجَاج العِلْميّ الَّذي سَلَكَهُ الإمَامُ الأشْعَرِيُّ في مَسَائِلِ الصِّفَات ، ومَا تَرتَّب عليها من نَظَرٍ في مَسْألَة الرُّؤيَة ، وخَلْقِ القُرآنِ ، وبقيَّة المَسَائل المتعلِّقة بعذابِ القَبْرِ ، والشَّفاعةِ ، والحَوْضِ ، ثمَّ أُصُولِ قَضَايَا الأخْلاقِ المتعلِّقةِ بالاسْتِطَاعَةِ . وأخيرًا مَسْألَةُ الإمَامة ، وصِحَّة إمَامَة أبي بكْرٍ الصِّديق . وفي كُلِّ ذَلِكَ يُبَيِّن وجْهَ الدَّليل بصُورةٍ عِلْميَّةٍ ؛ رَبَطَ فيها بين الميتافيزيقا الإسْلاميَّة الصَّحيحَة في شأنِ العَقَائِد الإيمَانيَّة ، وبين أُصُولِ الأخْلاقِ المُتَّصِلَة بمسَائِلِ تِلْك العَقَائِد الإيمَانيَّة . ولا يخفَى على النَّاظر الحَصيف اتِّصال ذَلِكَ بسِمَتَي الوَاقِعِيَّة والشُّمُول ؛ حيثُ إنَّه لم يُغْرِقْ في التَّفاصِيل اللَّاهوتيَّة ؛ وإنَّما قَامَ بمُواجَهة زَيْغِ أهْل البَاطل الذين كَانوا مِن حَوْلَه يَبثُّون تِلْك الآرَاء ، ويُنَافِحُون عَنْهَا .

---

(١) المصدر نفسه ٨.

إذا انْتَقَلْنَا إلى كتاب «اللُّمع»، فهو لا يختلِفُ كثيرًا عن كتاب «الإبَانة»؛ إلَّا أنَّه قد سَكَتَ فيه عَنِ الصِّفَات الخَبَرِيَّة، رُبَّمَا بِحُكْم أنَّه قد اخْتُصَّ بشأنِ الرَّدِّ على أهل الزَّيغ في جمَاعِ مَا انْحَرَفُوا به عَنِ الجَادَّةِ في شَأن الصِّفَات، وبقيَّة المَسَائل التي ترتَّبت عليها، وهو يُؤسِّسُ للنَّظَرِ في بيان مَعالم الميتَافيزيقا الإسْلاميَّة الجامِعَة، ونَهْجِ الوُصُولِ إليها، ورَبْطِهَا بأُصُول الأَخْلاق المُتعلِّقة بالعَقَائِد الإيمانيَّة في مَسْأَلَة الاسْتِطَاعَة، وصِلَة الفِعْل الإنْسَانيِّ بالإرَادَة الإلهيَّة، ثمَّ يختِمُ ذَلِكَ بمَسْأَلَة الإمَامة. والنَّاظِرُ في الكِتَاب يَرى أنَّ الإمَام الأشْعَرِيَّ يُطَالِعُنَا بجُمْلَةٍ مِفْتَاحيَّة تُبيِّن غَرَضَ الكِتَابِ من نَاحِيَةٍ عَمَليَّةٍ، قائلًا: «فإنَّك قد سَألتني أنْ أُصَنِّف لَكَ كِتابًا مُخْتَصرًا أُبيِّنُ فيه جُمَلًا تُوضِّحُ الحقَّ وتَدمَغُ البَاطِلَ»[1]. ثُمَّ يَشْرعُ في بيَان الدَّليل على أن للخَلْقِ صَانعًا، ليَخلُصَ من ذَلِكَ للحَديث عن صِفَاتِهِ، وبقيَّة مسائلِ العَقَائِد الإيمانيَّة[2].

وإن كان المنْطِقُ الدَّاخِلي لهذا الكِتَاب - وبدرجةٍ أقلَّ في كتابِ «الإبانة» - يَنْحُو إلى كَسرِ حُجَجِ المُخَالِفينَ الذين وصِفُوا بأنَّهم أهلُ الزَّيغ؛ إلا أنَّه كذَلِكَ قد تمثَّل نَهْج الإمَام الأشْعَرِيِّ في شَأن الصِّدق في النَّقلِ عَنِ الخُصُومِ، وعَدَم التَّشْويشِ عليهم، والتَّسلُّحِ بسمَةِ الوَاقِعِيَّة والشُّمُول، حتَّى يأتي بيَانُهُ مُلْتَزِمًا بنَهج السَّلف في التَّصدِّي للانحرَافَات العَقديَّة، دُون الإغْرَاق في التَّفاصِيل اللَّاهوتيَّة التي لا طَائِل مِن وَرَائِهَا.

أخيرًا؛ فإنَّ سمةَ «رسَالته إلى أهْل الثَّغْرِ» تُمثِّلُ فتحًا جديدًا في شأن الكِتَابة في موضوعِ أُصُول الدِّين، والتَّعبير عَنِ العَقَائِد الإيمانيَّة، فالنَّهجُ الَّذي اختَطَّه

(١) الأشعري: اللُّمع في الرد عَلَى أهل الزيغ والبدع ١٣.

(٢) المصدر نفسه ١٥.

تجاوَزَ طَرائِقَ عِلْم الكَلام ، وبَلَغ بسِمَتَي : الوَاقِعِيّة ، والشُّمُولِ ـ الحدَّ الأقْصَى .
فالكِتَابُ في الأصْلِ هو رِسَالَةٌ لبيان تِلْك العَقَائِد ، لكنَّ السَّبيل الَّذي اتَّخذَهُ
يُبَيِّن لنَا كيفيَّة تأصيل نَهْج تَلَقِّي تِلْك العَقَائِد عن صَاحِب المِلَّة ، وكيفيَّة
الاحْتِجَاج عليها من بيان القُرآن الكَريم ، ثمَّ مَا يترتَّبُ على ذَلِكَ المَنْهَج مِمَّا
اسْتَقَرَّ من إجْمَاعَاتِ حَوْل تِلْك العَقَائِد الإيمانيَّة .

ويقولُ الإمَامُ الأشْعَرِيُّ في رَدِّه على المَسَائل التي ورَدَت إليه من مَدينةِ
بَاب الأبْوَابِ : « ووقَفتُ على مَا الْتَمَسْتُمُوهُ مِن ذِكْرِ الأُصُول التي عَوّل سَلَفُنَا ـ
رحمةُ الله عليهم ـ وعَدَلُوا إلى الكِتَاب والسُّنَّة من أجْلِهَا ، واتِّبَاعِ خَلَفِنَا لهم في
ذَلِكَ »[1] ؛ إلى أن يُبيّن طَريقَتَهُ : « وذَكرتُ لكم جُمَلًا مِنَ الأُصُولِ مقرونَة
بأطْرَاف الحِجَاجِ تَدلُّكُم على صَوابِكُم في ذَلِكَ ، وخطأ أهل البِدَعِ فيما صَارُوا
إليه من مخالفَتِهم وخُرُوجِهِم عَنِ الحقِّ الَّذي كَانوا عليه قَبْلَ هذه البِدَع معهم ،
ومُفَارَقَتِهِم بذَلِكَ الأدِلَّة الشرعيَّة ، ومَا أتَى به الرَّسُولُ ـ عليه السّلام ـ منها »[2] .

إنَّ طبيعة رسالَتِهِ إلى أهْلِ الثَّغْرِ تَقْتَضي بَيَان المَنْهَج الَّذي يَقَعُ به
الاسْتدلالُ ، كما فُهِم من بيَان رسولِ الله ـ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ ـ حينما جَاء
بدعوتِه للعَالمين ، وما جَاءت به آياتُ الذِّكرِ الحَكيم في بيان مَعَالم هذا
الدِّين ، والطَّرِيق لتلقِّي العَقَائِد الإيمانيَّة فيه ، ثمَّ ما اسْتقرَّ من إجماعَاتِ حَول
تِلْك العَقَائِد .

قد يَبْدُو لأوَّل وَهْلَةٍ أنَّ نَسَق هذه الرِّسالة مِنَ الأُمُور البَدهيَّةِ ، ولكنْ
بالاطِّلاع على تَاريخِ التَّأليف في شَأن المَسَائل الكَلاميَّة ، أو بين المَقَالات

(١) الأشعري : رسَالة إلى أهْل الثغر ، ١٣٣.
(٢) المصدر نفسه ١٣٤.

والمذاهب والدِّيانَات ـ نَرى تَحقُّق سِمَتي الوَاقِعِيَّة والشُّمُول على أفْضَل وجهٍ في هذه الرِّسالة . فهذه الرِّسالةُ لا يُمْكِنُ أنْ تُوصَفَ بأنَّها رِسَالةٌ في عِلْم الكَلام ، أو في الرَّدِّ على أهل الزَّيغ ، أو في الإبَانَة عن أُصُول الدِّيانَة ، أو في نَهْج مَقَالاتِ الإسْلاميين ، بل نقول : إنَّها قد احْتَوَت على كُلِّ ذَلِكَ في صَعيدٍ واحِدٍ ، وتجاوَزَتْهُ إلى نَسَقٍ جَديدٍ مِنَ الكِتَابة العِلْميَّة في شَأن العَقَائِد الإيمانيَّة .

خلاصَــات :

مَا مِن أحَدٍ اطَّلَع على تُرَاثِ الإمَامِ الأشْعَرِيِّ إلَّا وتَبيَّنَ تِلْك الوحْدَة الموضُوعيَّة في ذَلِكَ التُّرَاث الَّذي مثلَتْ فيه قاعدةُ التَّصْحِيح والتَّفْرِيع مُنطلقًا مِحْوَرِيًّا ، واكْتَسَبَ بسِمَتَي الوَاقِعِيَّة والشُّمُولِ حيويَّةً وانْحيَازًا لقَضَايَا الحَيَاة المُعَاصِرة له ، وأنْتَجَ في شَأن التَّعبير عَنِ العَقَائِد الإيمانيَّة طَرِيقَةً جَديدَةً في التَّأليف والتَّعَاطي مع هذا المجال الحَيويِّ الَّذي يُمثِّل جماع الرُّؤيَة الكُلِّيَّة التي يَصْدُر عنها المتديِّنون بدينِ الإسْلام . فإنْ وَرَدَ السُّؤالُ عن : ماذا بقي من ذَلِكَ التُّرَاثِ فاعلًا في حَيَاتِنَا المُعَاصِرة ؟ وكيف نَنْفَعِلُ بِهِ لمُواجَهةِ التَّحدِّيات الفَلْسَفيَّة القائمَة في زَمانِنَا؟ نقُولُ : إنَّ الإمَام الأشْعَرِيَّ قَام بتأصيلِ مَنْهَجٍ في النَّظَرِ إلى القَضَايَا الميتافيزيقيَّةِ ، أو ما نُسمِّيه أحيانًا بالرُّؤيَة الكَوْنِيَّة ، وهذه لا تحدُث فيها تغيَّرات جَوْهَريَّة ، بل لها حظٌّ مِنَ الثَّبَاتِ مِثل كلِّ الحقَائِق الكُلِّيَّة التي تُعطي أيَّ نِظَامٍ عَقَديٍّ سَمْتَه المميَّزَ . فكَانت صِيَاغَةُ الإمَام الأشْعَرِيِّ في مُواجَهة التَّحَدِّياتِ التي كَانت في عَصْرِهِ ممَّا يُستَهْدَى به في هذا الصَّدَدِ ، فهُو قد حوَّل كل تِلْك التَّحَدِّيات إلى مُنَاسَبَاتٍ عَظيمَةٍ لإعْمَال قَاعِدَة التَّصْحِيح والتَّفْرِيع ، ومِن ثَمَّ اسْتيعَابُ الكَسْب العِلْميِّ الَّذي وقع للإنسانيَّة في إطَار تِلْك الرُّؤيَة الكَوْنِيَّة الإسْلاميَّة . وهو كذَلِكَ قد رَبَطَ تِلْك الرُّؤيَة بمجالِ أُصُولِ الأخْلاق المرتبطةِ بالعَقَائِد الإيمانيَّة المتمثِّلَة في الصِّلة بين الفِعْل الإنْسَانيِّ والإرَادَة الإلهيَّة .

بعد هذه الفَذْلكَةِ العامَّة يحقُّ لنا أنْ نقُول : إن ذَلِكَ التُّرَاث العِلْمي الفخْم ـ وامْتِدَادَه في المدرسةِ الأشْعَرِيَّة ـ قد أسْهَمَ بنصيبٍ وافرٍ في التَّصَدِّي للمُشْكِلات الفَلْسَفية المُعَاصِرة المتمثِّلة في تيَّارِ الحدَاثَة ومَنْهَجِها الوَضْعيِّ التَّجْريبي ؛ فحينما افتُتِن سيِّد أحمد خَان بالفَلْسَفَة الغربيّة الطبيعيَّة « النَّشْرِيَّة » ، تصدَّى له جمال الدِّين الأفْغَانيُّ[1] ، وحينما كتب الإمَامُ مُحمَّدُ عبده رِسَالَتَهُ في التَّوْحِيدِ[2] بيَّن تِلْك الموازَنَة الدَّقيقَة بين الميتَافيزيقا الإسْلاميَّة والعِلْم التَّجْريبيِّ . ثمَّ تَوالَتْ طَرائِق تفعيل ذَلِكَ التُّرَاث في مُواجَهة نظريَّات المعرفةِ في الحضَارَة الغربيَّة ، فأنْتَجَ ذَلِكَ إسْهَامَاتٍ قَيِّمَةً على يَدِ العَلَّامة إقْبَالٍ . ولا بُدَّ كذَلِكَ بالإشَادة بإسْهَامَات عليّ سَامي النَّشَّار[3] ، وإسْهَام طَه عبد الرَّحمن[4] في مجَالِ بيانِ مَعالم الرُّؤيَة الكَوْنيَّة الإسْلاميَّة « الميتَافيزيقا الإسْلاميَّة » ، وما يترتَّبُ عليها من قَوْلٍ في شَأن مجال أُصُول الأخْلاق ، والتَّنظِير العِلْميِّ لها ، وكذَلِكَ الإضَافَاتُ القيِّمةُ في هذا الصَّددِ التي قام بهَا الفَارُوقيُّ[5] مُسْتَهْدِيًا بهذا التُّرَاث العِلْميِّ .

ولما كانتِ القَضَايَا المتعلِّقةُ بالتَّصوُّرات الميتافيزيقية لها حظٌّ مِنَ

---

(١) السيد جمال الدّين الأفغاني الحُسيني : الرد عَلَى الدُّهريين ، نقلها عَن اللغة الفارسيَّة الشيخ محمد عبده بمساعدة عارف أفندي ـ ضمن الآثار الكاملة ـ مكتبة الشروق ، القاهرة ، ٢٠٠٢م ، ١٢٧ـ ٢٠٦ .

(٢) الإمَام محمد عبده : رسالة التَّوْحِيد ، تحقيق محمد عمارة ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٤م ، ١٧ـ ٣٢ .

(٣) علي سامي النشار : نشأة الفِكْر الفَلْسَفي في الإسْلام ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١م .

(٤) طه عبد الرحمن : في أُصُول الحوار وتجديد الكَلام ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ٢٠٠٠م .

(٥) ISMAIL R. AL-FARUQI : Al-Tawhid, Its Implication for Thought and Life, Herndon 1998 وكذلك الأخرى المتعلقة بالميتافيزيقا والأخْلاق .

الثّبات ، وكان لبُّ ما أنْجزَ الإمَامُ الأشْعَرِيُّ يتعلّقُ بهذا المجَال ، وكيفيَّة الرَّبط بينَهُ وبين مجالِ أُصولِ الأخْلاقِ ـ فإنَّ تُرَاث الإمَام الأشْعَرِيِّ سيظلُّ دائمًا مَعْلمًا يُستهدى به في مجال بنَاء الرّؤيَة الكُلّيَّة الإسْلاميَّة في مُواجَهة التّحَدِّياتِ الفَلْسَفية المُعَاصِرة ـ سواءٌ المتّصِلَةُ بالحَدَاثَة ـ أو مَا بعد الحدَاثَة . فَمَن أرَادَ توخِّي سُبُلِ الرَّشَاد في اسْتجَابَتِهِ للتّحدِّيات المُعَاصِرة ، فَعَلَيه بإنعامِ النَّظَر في تُرَاث الإمَام الأشْعَرِيِّ ـ بالكيفيَّة التي بينَّاها ـ فالكُلُّ عِيَالٌ عليهِ .

منهج الأشعري في قراءة النص

مصطفى بن حمزة

حين يُتابع دارس حركة الأفكار الكُبرى التي وجَّهت مسارات التَّاريخ الثقافيّ والحَضاريّ للأُمَّة الإسلاميَّة، وكَانت العَامِل الأساس في نُشوء كثيرٍ من الفرق والتيارات السِّياسيَّة والكلاميَّة، فإنه يجدُ أن تلك الأفكار هي أفكار محدودة في عددها ولكنها قوية في مضمونها وتأثيرها.

وأوَّلُ تلك الأفكار بروزًا في البيئة الإسلاميَّة كانت هي فكرة الخِلافة والقيام مقام الرسول ﷺ بعد وفاته. وهي فِكْرة مركزيَّة في الفِكر السِّياسيِّ الإسلاميِّ صَنَّفت المسلمين سياسيًّا وعقديًّا إلى تكتُّلاتٍ وفرق كبرى، هي تكتل أهل السُّنَّة والجماعة، والشِّيعَة ثُمَّ الخَوارِج. وتنطلقُ كل هذه الفرق من رُؤيتها الفكريَّة لموضوع الخلافة، هل هي من قبيل الأمر التوقيفيّ والتَّنصيص النَّبويّ على خليفةٍ هو الأحقُّ بها، أم أنَّ الأمر اجتهادٌ في توفُّر الشُّروط المُتطلَّبة في الخليفة، ولهذا الدَّاعي فقد تغذت المعرفة السياسيَّة عبر التَّاريخ من بحوثٍ ودراساتٍ يتَّجِهُ كُلٌّ منها إلى تحديد معالم الخلافة وشُروط المُستحق لها ووظائفه وعزله أو إبقائه في منصبه.

ومن الأفكار التي وجَّهت مسار التَّاريخ الفكري للمُسلمين مفهوم الإيمان واندراج العَمل ضِمَن مُسماه ومضمُونه على سبيل الشَّطريَّة أو الشَّرطيَّة. وهذه قضيَّةٌ لم تكُنْ هَيِّنةً ولا ثانويَّة ضمن النَّسق الفكريّ الإسلاميّ، لأنَّها هي التي أدَّت إلى اصطفافات عديدة، فأصبح النَّاس بسببها مُنقسمين إلى أهل سُنة يُدرِجُون العَمل في مفهوم الإيمان على سبيل الشَّرطيَّة، وإلى خوارج ومعتزلة يدرجونه فيه على سبيل الشَّرطية مع اختلاف

فيما بينهم في حال انعدام العمل ، وإلى مُرجئة لا يرونَ للعمل تأثيرًا في تكوين مفهوم الإيمان .

ومن القضايا الفِكرية المُؤثرة قضيَّة قراءة النص الشَّرعي واستدعائه للتَّأويل لاشتماله على المجاز ، أو أخذه أخذًا ظاهريًا من غير تأويل له ، وقد أفضت المواقف من التَّأويل إلى تكوين تيَّاراتٍ فكريَّة قويَّة منها تيار يُشكِّلُه المُعتَزِلَة والشِّيعَة من جهة ، وأهل السُّنَّة من جهة أخرى ، واعتمدهُ الأَشَاعِرَة ضمنَ الصفِّ السُّنيّ منهجًا وسَطًا يعتمدُ التَّأويل حينما يَدعو الدَّاعي إليه وتَستَجِيبُ اللُّغة له ، وتتوَّفر له كل الشُّروط الموضوعيَّة .

وميزة قضيَّة القِراءة على كل القَضايا الموجهة أنها تعم جميع المدارس والتيارات الفكرية بلا استثناء ، لأنَّ كلا منها قد اعتمَد قراءةً معيَّنة للنصِّ من أجل إثبات صحَّة موقفه .

وحينَ يَتوهَّم البعض أنَّ التَّأويل مثلًا يعني تياراتٍ دُونَ أخرى ، فإنَّ ذلك التَّصوُّر يكون خَطأً كبيرًا ، لأننا إنْ قُلنا عن مذاهب معينة بأنها تعتمد التَّأويل لأنها تقول بوجود المجاز ، فإنَّ الأمر لا يختلفُ بين المذاهب إلا في اعتماد التَّأويل التفصيلي فقط ، وإلَّا فإن التَّأويل الإجمالي الذي يَقِفُ عِندَ حُدود نفي الدِّلالَة التشبيهيَّة الظَّاهِريَّة يظل قاسمًا مشتركًا لا يخالف في اعتماده أي تيَّار عقدي .

وجميعُ المدارس تقول إنَّ التشبيه غير مراد من النُّصوص الشَّرعية لينحصر الاختلاف بعد ذلك في الإثبات بلا كيف ولا تعطيل ، أو في تأويل الألفاظ الموحية بالتَّشبيه بما يدرأ عنها المعنى التَّشْبيهي .

وباستثناء هذا الاختلاف ، فقد اعتمدت كُل المدارس العقديَّة التَّأويل بدرجاتٍ مُختلفة ، وبَلغَ به بعضها درجة التَّمحُّل والافتئات على اللُّغة ، فكان

تأويلها من قبيل العَبث لأنَّها اضطرت إليه لمَّا جعلت مقولاتها هي الأصل وجعلت نُصوصَ الشَّرع مُجردَ شَواهدَ ودلائل على صحَّة ما تراه وتَقولُ به.

التَّأويل ضِمْن منهج قِراءة النص:

على الرَّغم مما سَبقَ بيانهُ من أن التَّأويل يَظلُّ قاسمًا مشتركًا بين كُل المذاهب العقديَّة في مُستواه الأدنى الذي يَقف عند حدود التَّأويل الإجمالي، فإنَّ ذلك لم يمنع من أنْ يَثُور خلافٌ بين مدرستين كبيرتين ضمن الصفِّ السُّني، مدرسةٌ تَرى صِحة اللجوء إلى التَّأويل التفصيلي فَتَصْرِفُ كُل كلمة أوهمت تشبيهًا إلى معنى آخر تَستمِدُّه من أحد استعمالات اللُّغة، ومدرسة أخرى لا تَبلغُ بالتَّأويل هذا المستوى، وإنما تَقِفُ عند قِراءة كلمات من مثل اليد والوجه منسُوبةً إلى الله عند عتبة الإيمان بها وإمرارها بلا تكييف ولا بلوغ بها معنى التَّشبيه.

وعند بعض أتباع هذه المدرسة يُمثل التَّأويل حيادًا وبُعدًا عن منهج السَّلَف الذين لم يؤولوا النُّصوص، وإنما أمَرُّوهَا كما جاءت. وقد تَعالت أصوات رجال هذا التيَّار بالإنكار على مُعتمدي التَّأويل، وكان الأشَاعِرَة بالخُصوص هم المُستهدفون، وقد حاولَ رجالُ المدرسة النُّصوصيَّة إبراز خطأ التَّأويل تارةً، وتصويره على أنه أثرٌ من بقيَّة منْهج الاعتِزَال تارةً أخرى، وصُنِّفت كُتبٌ عديدة أصبحت تُمثِّل واجهةً للصِّراع أكثر مما تُمثِّل محاولة علميَّة للفهم وللتقارب.

وقد كانت الخطُوة الضَّرورية في إقامة الحُجَّة على الأشْعَريَّة هي مُحاولة عزل أبي الحسن الأشْعَرِيّ عن الأشْعَريَّة، وتصْوير أتباعه على أنَّهم لا يمثلون امتدادًا فكريًّا حقيقيًّا لمذهب أبي الحَسن الأشْعَرِيّ، وإنَّما هُم أشخاص

تصرَّفوا في مذهب الأشْعَرِيّ وشَكَّلوه تشكيلًا آخر انفصلوا به عن إمامهم الذي يتَسَمَّونَ باسمه .

وهذا وضعٌ يدعو إلى أن نتبين الموقف الحقيقي للأَشْعَرِيّ من قضيتي إثبات المجاز في النَّصِّ الشَّرعي والقول بالتَّأويل تبعًا لذلك .

أبو الحسن الأشْعَرِيّ بين اتجاهين عقديين :

حينما يَكُون أي عالم في مُستوى أبي الحسن الأشْعَرِيّ في علمه بالعقيدة وفي غزارة إنتاجه وقُدرته الفَائقة على إقامة الأدلة على ما يراه ويقول به ، وعلى مناقشة أدلَّة خصومه ودحْضِها ، فإن ذلك مما يغري كل مدرسة عقديَّة بأن تدعيه وتنْسبه إلى منهجها وتضمه إلى رجالها ، لتعزِّز به صفوفها .

وقد تبنَّت أبا الحسن مدرستان مُختلفتان اختلافًا حادًّا في قضية اعتماد التَّأويل منهجًا في القراءة .

وقد أسعفَ بهذا التَّبنِّي أن أبا الحسن قد تَقلَّبَ في أطوارٍ من الدرس العقَديِّ بعد أنِ انفصل عن الاتجاه الاعتِزَالي ، وكَتبَ من المُؤلفات ما يصحُّ مظهريًّا أن يُنسب إلى مدرسته إذا لم تُراعَ كتاباته التالية .

ولهذا السَّبب فقد وجب ترتيبُ كُل ما كَتَبهُ وإعادته إلى مرحلته من الفكر والنَّظَر العقدي الذي مرَّ به الأشْعَرِيّ ، ووجب في نهاية الأمر الخُلوصُ إلى أي كُتُبه كان هو المُتأخِّر من أجل اعتباره سندًا للقَوْل بعقيدة الأشْعَرِيّ الأخيرة .

إنَّ الأكيد أنَّ أبا الحسن قد أخذ باتجاه يتعامل مع النصوص تعاملًا ظاهريًّا لا يتأوَّل شيئًا منها ، وهذا المنهج يُعبِّر عنه كتاب «الإبَانَة عن أصول الديانة» من مُؤلفات الأشْعَرِيّ .

ومرَّ الأشْعَرِيُّ كذلك بمرحلة أُخرى تحدَّث فيها عن نظريَّة الكَسب

وسكَت فيها عن إثبات الوجه والعينين والبصر واليدين ، ويُمكن إعطاء نموذج عن هذه المرحلة بما ورد في كتابه « اللُّمَع في الرَّد على أهل الزيغ والبدع » الذي يَختلِفُ اختلافًا كبيرًا عن « الإبَانَة » .

ومن أجل الوقوف على هذه الحقيقة فإنه يَحسُنُ جلب شاهدٍ من كلا الكتابين .

يقول الأشْعَرِيّ في كتاب « الإبَانَة عن أصُول الدِّيانة » في الباب السادس : « فمن سألنا أتقولون إن لله وجهًا ؟ قيل له : نقُول ذلك خلافًا لما قاله المُبتدِعُون ، ويدُلُّ على ذلك قوله تعالى : ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن : ٢٧] ، فإن سألنا أتقولون إن لله يدين ؟ قيل له : نَقول ذلك بلا كيف ، وقد دلَّ عليه قول الله تعالى ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[١] [الفتح : ١٠] .

أما في كتاب « اللُّمَع في الرَّد على أهل الزيغ والبدع » ، فإن الأشْعَرِيّ يضربُ صفحًا عما تحدَّث عنه في « الإبَانَة » من إثبات الوجه واليدين ، ويورد مبحثًا للحديث عن الاستطاعة تحدَّث فيه عن نظرية الكَسب التي تُعتبر فكرةً مُبتكرة جمعت بين القول بالاستطاعة البشرية وبين الخَلق الإلهي لقُدرة العباد على الفِعل ، ثُمَّ صارت بعد ذلك فكرة مركزيَّة ضمن المُعتقد الأشْعَرِيّ[٢] .

واعتبارًا لما يُمثله كُل كتاب من توجُّهٍ عقديٍّ فقد وقَعَ اختلافٌ كبيرٌ حول أيِّ الكتابين هو المتأخر والمُمثل لعقيدة الأشْعَرِيّ الَّتي استقرَّ عليها .

ولقد ذَهَبَ أكثر الرَّاغبين في ضمِّ الأشْعَرِيّ إلى المدرسة الظَّاهِريَّة النصيَّة

(١) أبو الحسن الأشْعَرِيّ : الإبانة عن أصول الديانة . تحقيق : فوقية حسين محمو القاهرة ، دار الكتاب ، ١٩٨٧م ، ١٢٤.

(٢) أبو الحسن الأشْعَرِيّ : كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع . تصحيح حمودة غرابة . القاهرة ، المكتبة الأزهرية للتراث ، ٩٢.

إلى أن كتاب «الإبَانَة» هو آخرُ ما انتهى إليه ارتحال أبي الحَسَن الفكريِّ، وهو الذي يُمثل منْهَجَهُ ومُعتَقَدَه.

قال ابن كثير فيما تَحدَّث به مُرتضى الزَّبيدي إن أبا الحسن الأشْعَرِيّ مرَّ بثلاثة أطوار: طَور الاعتِزَال، وطَور انتقل فيه من الاعتِزَال لكنه ظل مُتأثرًا بمذهب ابن كُلَّاب، وطورٌ ثالث أثبتَ فيه النُّصوص من غير تكييفٍ ولا تشبيه[1]. وقد نُقلَ مِثلُ هذا القول عن المقريزي.

والملاحظ أنَّ ابن تيميَّة لما تحدَّث عن الأطوار الفكرية للأَشْعَرِيّ لم يتحدَّث إلَّا عن طَورَين: طور الاعتِزَال، وطور ثانٍ سَلكَ فيه طريقة ابن كُلَّاب ومال إلى أهل السُّنَّة[2].

والذين اختاروا أن يَكُون المنْهج العقديُّ الوارد في «الإبَانَة» هو المُعبِّرَ عن عقيدة الأشْعَرِيّ قد اضطرُّوا إلى القول بآراءٍ ليس من اليسير التسليم بها حين تَتوخى النَّزاهة الفكرية.

فهؤلاء من جِهة قد انتهوا إلى الفصل بين الأشْعَرِيّ وأعلام مذهبه واتَّهموهم بأنَّهم غيَّروا مذهب إمامهم؛ فأحدثوا فيه من القَول والتَّأويل ما لم يَقُل به إمامهم. وهذا ادِّعاء يصعب مجاراته لأننا لم نألف من أي مذهب إسلامي أن يتواطأ علمَاؤه على التَّحريف والتَّزييف ثُمَّ توافقهم الأمة على ذلك وتسكُت عنهم.

يقول ابن تيميَّة ولم يكن الأشْعَرِيّ وأئمَّة أصحابه على هذا، بل كَانوا

(١) المرتضى الزبيدي: إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدِّين ٣: ٣٠٠.

(٢) ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، ٢١٦.

موافقين لسَائر أهل السُّنَّة في وجوب تصْديق ما جاء به الشَّرع مطلقًا ، والقَدحُ فيما يُعارضه ولم يكونوا يقُولون « الأدلة السَّمْعيَّة لا تُفيد اليَقِين » بل كُل هذا مما أحدثه المتأخِّرون(١) .

وقصْدُ ابن تيميَّة يتجهُ إلى ما يقُول به الأشَاعِرَة ـ ومعهم غَيرهم ـ من إفادة حديث الآحاد للظنِّ دون العِلْم اليَقِيني .

ولعلَّ هذا المنْهج القَاضي بالقَبول بحديث الآحاد في الاستشهاد على قضايا العقيدة هو الذي أفضى إلى ما صَارت إليه بعضُ كُتب العقيدة من الاحتجاج بالحديث الذي قد لا يبلغُ درجة الصِّحة أو الحُسن ، هذا إذا لم يكن موضوعًا على قضايا عقدية تحتاج إلى الاستيقان والتَّأكُّد .

وأسُوق على هذا شاهدًا واحدًا من كتاب «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة» الذي وضَعه هبة الله اللالكائي ، وقد عَقَدَ في آخره بابًا ساق فيه ما رُوِيَ في تكفير المُشبِّهة ، فتحدَّث عن شُعبة قال : « قال لي الأعمش ما عندك في قوله تعالى : ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ [البقرة: ١٣٧] ، فقال : حدَّثني أبو حمزة ، قال لي ابن عباس : « لا تقل فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به ، فإنه ليسَ لله مثل ، ولكن قُل فإن آمنوا بالذي آمنتم به فقد اهتدوا »(٢) .

والواقعُ أنَّ المرء ليُعجب حينما يَجد هذا الحديث مُستشهدًا به ومعزوًّا إلى ابن عبَّاس ، وابن عبَّاس حبرُ الأمة وتُرجمان القُرآن وهو أعرفُ بأنَّ العبد لا يستدرِك على خالقه ولا يُصحِّح نصًّا قرآنيًّا متواترا .

هذا في الوقت الذي يَعرفُ أنَّ أبا حمزة عِمران بن عَطاء الواسطيَّ قد

(١) المصدر نفسه ٢١٣.

(٢) هبة الله اللالكائي : شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة . تحقيق أحمد حمدان . الرياض ، دار طيبة ، ٢: ٥٢٩.

اختلفت فيه الأقوال، فقال فيه أبو داود: ليس بذاك وهو ضعيف. والخَبَر وإن أورده ابن جَرِير الطَّبَري فإن المعروف عن الطَّبَري أنه لم يلتزم إيراد الصَّحيح دُون غيره وقد أشار الطَّبَري نفسه إلى احتمال عدم صحَّة الحديث[١].

ومهما يَكُن فإنَّ قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ ليس معناه القول بوجود مثيل لله يومنون به، وإنما معناه: إن آمنوا مثل إيمانكم فقد صارُوا على عقيدتكم. ويُمكن للمرء أن يَقول للآخر أنا أقول بمثل ما تقول به، وهو يعني أنه مطابق له في القول بقوله.

وقد كَان من مُستلزمات القول بحياد الأشَاعِرَة عن مذهب إمامهم أن هؤلاء قد عَمدوا إلى عَقد المُقارنة بين مضمون كِتاب واحد هو كِتابُ «الإبَانَة» وبين أقوال الأشَاعِرَة. وهذه مُصادرةٌ على المطلوب؛ لأنه لم يتم الحَسم بأن كتاب «الإبَانَة» هو آخر ما كَتبَ الأشْعَرِيّ حتى يصحَّ اتخاذه حُجَّة على المذهب الأخير للأَشْعَرِيّ. لأنَّ لأبي الحسن الأشْعَرِيّ عطاءً غزيرًا يتجاوز المائة كِتاب حسب تتبع فوقية حسين محمود[٢].

وليسَ من المنْهج في شيء إلغاء كُل تلكَ الكُتب، والاقتصار على واحدٍ منها ليُحاكَم إليه الأشَاعِرَة.

وعلى النقيض مما ذهب إليه القَائلُون بأنَّ كِتاب «الإبَانَة» هو آخر ما كتبه الأشْعَرِيّ فإن دارسين آخرين يعتبرون كتاب «اللُّمَع» هو آخر ما صنَّفه، وهم يَرونَ أنَّ ما كتبه الأشْعَرِيّ في كتاب «الإبَانَة» كان خُطوة ضروريَّة ومرحلة انتقاليَّة لا بُد منها لتأكيد براءته من الاعتِزَال، لأنه حينما امتدح منْهج أحمدَ

(١) ابن جرير الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن. بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٦م، ١: ٤٤٣.
(٢) مقدمة فوقية حسين محمود لكتاب الإبانة عن أصول الديانة ٧٤.

ابن حنْبل وأثنى على مذهبه كان بذلك مُنتميًا لخصم المُعتَزِلَة الأبرز الذي امتُحنَ على أيديهم.

أما في كتاب «اللُّمَع» فإنَّ أبا الحسن يبدو أكثر تعمقًا وغوصًا في قضايا العقيدة؛ إذ تحدَّث عن قضايا عقديَّة أخصّ؛ منها: قَضيَّةُ الكَسب.

ولقد ذَهبَ إلى القَول بتأخّر كتاب «اللُّمَع» وتعبيره عن عقيدة الأشْعَرِيّ باحثون مُتعدِّدون منهم حمُودة غرابة، الذي حقَّقَ كتاب «اللُّمَع» بعد ماكارثي الذي نشره سنة ١٩٥٣.

وممَّن قال بتَأخُّر كتاب «اللُّمَع» جلال محمد مُوسى في كتابه عن نشأة الأشْعَريَّة وتطوُّرها. وقد رأى هو أيضًا أن كتاب «اللُّمَع» مرحلة اكتمال للرؤية العقدية للأَشْعَرِيّ[١].

مَوقف أبي الحسن الأشْعَرِيّ من وجُود المجاز المُلجئ إلى التَّأويل في اللغة:

يتميَّز المذهب العقَديّ بارتباطه الوثيق بمنهج الدِّراسة والتحليل اللُّغويين. إذ يُعبِّر القَول بالمجاز عن مذهب التَّأويل للَّفظ الموحي بالتَّشبيه، بينما يُؤدِّي إنكار القول بالمجاز إلى إثبات ظواهر النُّصوص.

وحينما نَروم استطلاع المذهب العقَديّ الأشْعَرِيّ من خِلال التَركيز على منْهجه في قِراءة النَّص، فإننا نجدُ أنَّ العُلمَاء الأقربين إلى عَصره الذين عنوا بجمع أشتات مسائِله العقَديَّة هم الذين يُفيدون في تَقديم الحقيقة عن موقف الأشْعَرِيّ. ومن أبرز هؤلاء العُلمَاء محمد بن الحسن بن فُورَك المتوفَّى سنة ٤٠٦هـ[٢]. وهو يتميَّز بأنه قد عُني بجمع فكر أبي الحسن وآرائه العقدية

(١) جلال محمد موسى: نشأة الأشْعَريّة وتطورها. بيروت، دار الكتاب اللبناني ٢١٠.

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء. بيروت، مؤسسة الرسالة ١٧: ٢١٤.

وتوثيقها، كما أفرد لذلك كتابًا مستقلًا هو كتاب «مُجرد مقالات الشَّيخ أبي الحسن الأشْعَرِيّ»، الذي حقَّقه المستشرق دانيال جماريه، وأعاد نشره أحمد عبد الرحيم السَّايح بعنوان «مقالات الشَّيخ أبي الحسن الأشْعَرِيّ».

وقد عرض ابن فُورَك ضمن آراء الأشْعَرِيّ لموقفه من وجود المجاز في اللغة، فذَكَرَ أنَّ كلمة «مجاز» هي في حدِّ ذَاتها نَوعٌ من المجاز. إذ الأصلُ في الجواز أن يكون حسّيًا، وهو يعني المرور من مكان إلى آخر، وحينَ ينقل إلى الجواز المعنوي الذي يقصد به المرور باللفظ من دلالته الحقيقة إلى دلالة أخرى غير موضوع لها في أصل الاستعمال، فإن ذلك الاستعمال يصير مجازًا.

يقول ابن فُورَك ناقلًا قول الأشْعَرِيّ أنْ تَقول في استعمال اللَّفظ في القول بأنه مجازٌ ـ مجاز، وذلك أنَّ أصْل معنى المجاز من التَّجوز، ومن قولهم: جُزتُ المكان إذا عبرته، قال ذلك إذا استعمل في القول فتوسَّع في العبارة وليس بحقيقة[1].

والملاحظ أن الأشْعَرِيّ قد عبَّر عن استعمال اللفظ في غير أصل وضعه بأنه توسع في العبارة. وهو عين ما قاله سِيبويْه من قبل حينما تحدَّث عن استعمال اللفظ في غير ما وُضع له.

يقول سِيبويه: «ومما جاء في اتِّساع الكلام والاختصار قوله تعالى جده: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢]، إنما يريد: أهل القرية فاختصر وعمل الفعل في القرية كما كان عاملًا في الأهل لو كان هَاهنا»[2].

---

(١) محمد بن الحسن بن فورك: مقالات الشيخ أبي الحسن الأشْعَرِيّ. تحقيق أحمد عبد الرحيم الشايح. القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٦م، ٢٤.

(٢) سيبويه: الكتاب؛ تحقيق عبد السلام هارون. عالم الكتب، ١٩٨٨م، ١:٢١١ باب =

وعلى هذا فإنَّ الأشْعَرِيّ كان يُحيي عبارة سِيبَويه الأولى .

أمَّا قول الأشْعَرِيّ : إنَّ كلمة مجاز هي في حد ذاتها مجاز ، فهو قَول يردِّدُه الأصُوليون الذين لا يَختلفُ قَولهم عن قول الأشْعَرِيّ ، وهم يَعقدون مباحث للحديث عن المَجاز ضمن مبحث الأقوال .

يذهب عبد العزيز البُخاري في «كَشف الأسرار» إلى أنَّ الجواز هو العُبور من مكان إلى آخر ، أما اللَّفظ فإنَّ تَسميته مجازًا هو أيضًا مجاز ، لأنَّ فيه انتقالًا من العُبور المادي إلى العُبور المعنوي . يقول البخاري : إنَّه حقيقةٌ عرفيَّة ، في معناه مجاز لغوي ، لأنَّ بناء المفعَل للموضع أو المصدر حقيقة لا للفَاعل ، فإطلاقهُ على اللفظ المنتقل لا يكون إلا مجازًا ، ولأنَّ حقيقة معنى العُبور والتعدِّي إنما تحصلُ في انتقال الجسم من حيِّز إلى حيِّز ، فأمَّا في الألفاظ فلا[١] .

ويقول السُّبْكيَّان في «الإبهاج في شرح المنهاج» : «إطلاقُ لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه بين الأئمَّة مجازٌ لغويّ وحقيقةٌ عرفيَّة ، وذلك أنَّ المجاز مشتقٌّ من الجواز ، والجوازُ معناه التعدِّي والعُبور ، يُستعمل حقيقةً في الزمان والمكان والمصدر»[٢] .

وأخذًا مما سبق يُمكن استنتاج أنَّ الأشْعَرِيّ يَرى وقُوع المجاز في اللُّغة ، وأنَّ كلمة المجاز هي في حدِّ ذاتها شاهدٌ على وقُوع المجاز فيها ، وما قال به الأشْعَرِيّ يتأيَّد بأقوال أئمة النَّحو ومنهم سيبويه ، وبأقوال الأصُوليين كما سبق بيانه .

= استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام .

(١) عبد العزيز البخاري : كشف الأسرار عن أصول البزدوي . بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٨ .

(٢) علي بن عبد الكافي السبكي وتاج الدِّين السبكي : الإبهاج في شرح المنهاج . تحقيق أحمد جمال زمزمي ، ٣: ٧٠١ .

موقفُ الأشْعَرِيّ من وجود المجاز في القرآن:

لا شكَّ أنَّ القول بوجودِ المجاز في اللغة إنما هو تَمهيدٌ وتوطئة للقول بوجوده في لُغة القُرآن، ما دام القُرآن مُنَزَّلًا بلغة العرب وعلى طريقتها في صوغ كلامها وإنشاء عباراتها.

والمُتأكّد أنَّ الأشْعَرِيّ كان يقول بوجود المجاز في القرآن الكريم ولا يُبالي بالاعتراضات الَّتي تمنعه ككونه ناشئًا عن اضطرار، أو لأنه يُخالف الحقيقة كما هي. ولقد عبَّرَ ابن فُورَك عن موقف وجود المجاز في القُرآن حكايةً عنه فقال: وإنَّما يُقال لبعض الألفاظ إنها مَجازٌ على أنه تجوُّز به عما وضعَ له إلى ما لم يُوضع له، وهذا مثلُ قوله تعالى جَدُّه: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣]، وذلكَ أنَّ المكرَ يقعُ فيهما لا لهما، فإذا أُضيف إليهما فالمعنى أنَّ المكرَ يقع فيهما[١].

كقوله: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ [الكهف: ٧٧]، ولا إرادة في الحقيقة للجدار[٢].

وقد علَّق ابن فُورَك على أقوال الأشْعَرِيّ في المجاز فقال: والأظهرُ من مذهبِهِ أنَّ الأصلَ هو الحقيقة في الأقوال، وأن المجاز توسعٌ، وأنَّ المجاز يُعرفُ بدليل من عقل أو سَمعٍ أو حالٍ مُقترنة[٣].

إنَّ هذه الإفادة عن قول الأشْعَرِيّ بوجود المجَاز في القرآن، وبوجُود المجاز العقلي فيه على وجه الخُصوص. وقوله بالتالي باعتماد التَّأويل هو ما يُعطي

(١) ابن فورك: مقالات الشيخ أبي الحسن الأشْعَرِيّ ٢٤.
(٢) المصدر نفسه ٢٥.
(٣) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

ملامح المذهب العَقديّ للأَشْعَرِيّ ويُحدِّد كيفيَّة تعامله مع النُّصوص الموحية بالتَّشبيه، وهذا يُغني عن التماس مذهبه في تَصريحات النَّاطقين باسمه.

التَّأويل في عُمقِ الجَدل العَقَديّ:

لقد تَبيَّن من خلال التَّركيز على نَقل ابن فُورَك لرأي الأشْعَرِيّ في المجاز والتَّأويل أن مُحاولَة نفيهما عنه وقَصرِ القَول بهما على أتباعه، هي مُحاولةٌ لا تسنِدُها الشَّواهد من تصريحات الأشْعَرِيّ نفسه. ومن هنا وجَبَ التعاملُ مع الأشْعَرِيّ باعتباره يعتمد التَّأويل ويعملُه في النُّصوص المُوحية بظوَاهِرهَا بالتشبيه، فمن ثمَّ تكون المُعالجة مستوعِبةً للأَشْعَرِيّ ضمن القائلين بالتَّأويل.

وقد كان إثباتُ وجودِ المجاز في اللُّغة العربية ثُمَّ في لُغة القرآن باعتباره مُنزَّلًا بالعربية جاريًا على طريقة العَرب في التعبير وفي الإنشاء، غير مُحتاج إلى الكثير من البَحث والتَّمحُل. وكان يكفي فيه التَّنبه إلى شاعرية اللُّغة العربية وتعبيرها بالأخيلة والصُّور المتجاوزة لمستوى التَّصوير العادي للأشياء، وهو ما اقتضى اعتماد المجاز واستخدام قَوالِب تعبيريَّة عديدة اعتنى بها البلاغيُّون ووضعُوا لها أسماء اصْطِلاحيَّة.

ولقد شَاعَ لدى العُلمَاء المسلمين القَولُ بوجود المجاز في القرآن خُصوصًا، وإنْ كان ذلك لم يمنع من أن تُنكره فِئةٌ قليلة من العُلمَاء منهم: أبو إسحاق الإسفرَايِني وأبو علي الفَارسي وداود الظَّاهِري وابنه أبو بكر. حتى إذا كان النِّصف الثَّاني من القرن السَّابع تبنَّى القول بإنكار المجاز ابن تيميَّة وتلميذه ابن القيِّم وتحمَّسا لذلك وكتبا فيه.

ولعل القَول بإنكار وجود المجاز في القُرآن لم ينبن عن رُؤيَة سَليمة للُّغة بقدر ما انْبَنَى على رَغبةٍ في قطع الطريق على مُنتَحلي التَّأويل ممن بالغَ فيه أو

استعمله في إجهاض دلالات الألفاظ الشَّرعيَّة وفَرضَ مَضَامين بعيدةً عن رُوح النَّص الشَّرعي، وهو ما فعَلته البَاطِنيَّة التي عَمِلت جاهدةً على نَسف المَضمُون القُرآني من الداخل.

ومن أجل أنْ نستَبينَ موقف المُنكرين للمجاز في القرآن، فإنَّه يَحسنُ سَوقُ نصٍّ لابن تيميَّة باعتباره أبرز رجال تيَّار إنكار المجاز.

يقول ابن تيميَّة: «تَقْسِيمُ الألفاظ الدَّالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز، وتَقْسِيم دلالتها أو المعاني المَدلول عليها، إنِ استُعْمِل لفظ الحقيقة والمجاز في المدلول أو في الدَّلالَة فإن هذا كُلُّه قد يقَع في كلام المُتأخِّرين، ولكنَّ المشهور أنَّ الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ، وبكل حال فهذا التَّقْسِيم هو اصطلاح حادث بعد انقضَاء القرون الثلاثة، لم يتكلَّم به أحدٌ من الصَّحابة ولا التَّابعين لهم بإحسان، ولا أحدٌ من الأئمة المشهُورين في العِلْم، كمالك والثَّوريِّ والأوزاعيِّ وأبي حنيفة والشَّافِعيِّ؛ بل ولا تَكلَّم به أئمةُ اللُّغة والنَّحو، كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العَلاء ونحوهم.

وأولُ من عُرفَ أنه تكلَّم بلفظ المجاز أبو عُبيدة مَعمَر بن المُثنَّى في كتابه. ولكن لم يَعنْ بالمجاز ما هو قَسيمُ الحقيقة. وإنما عنى بمجاز الآية ما يُعبَّر به عن الآية، ولهذا قال من قال من الأصُوليين ـ كأبي الحُسين البصري وأمثاله ـ إنما تُعرف الحقيقة من المجاز بطُرق منها: نَصُّ أهل اللُّغة على ذلك بأن يقولوا: هذا حقيقةٌ، وهذا مجاز. وقد تكلَّم بلا علم، فإنَّه ظَنَّ أنَّ أهل اللُّغة قالوا هذا، ولم يقل ذلك أحدٌ من أهل اللُّغة ولا من سَلفِ الأُمة وعُلمائها، وإنَّما هذا اصطلاحٌ حادث، والغَالب أنَّه كان من جِهة المُعتَزِلَة ونَحوهم من المُتَكَلِّمين فإنَّه لم يُوجدْ هذا في كَلامِ أحدٍ من أهل الفقه والأُصُول والتَّفسير والحديث ونحوهم من السَّلَف.

وهذا الشَّافِعيّ هو أوَّلُ من جرَّد الكلام في أصول الفقه لم يقسم هذا التَّقْسِيم ، ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز ، وكذلك مُحمَّد بن الحسَن له في المسائل المبنيَّة على العربيَّة كلامٌ معروفٌ في الجامع الكبير وغيره ، ولم يتكلَّم بلفظ الحقيقة والمجاز . وكذلك سائر الأئمة لم يوجَد لفظُ المجاز في كلام أحدٍ منهم إلَّا في كلام أحمد بن حنْبل ، فإنه قال في كتاب «الرَّد على الجَهمِيَّة» في قوله : «إنا ، ونحن ، ونحو ذلك في القرآن : هذا من مجازِ اللُّغة ، يقول الرجل : إنَّا سنُعطيك ، إنَّا سنفعلُ ، فذكر أنَّ هذا مجازُ اللغة»[1] .

إنَّ نص ابن تيميَّة يطرح قضايا عدة ويُثير إشكالاتٍ تستدعي النِّقاشَ العِلْمي من أجل إبداء الرَّأي فيها . وسِمةُ تِلكَ القضايا والإشكالات الَّتي أثارها ابن تيميَّة أنها تنتمي إلى حُقولٍ معرفيَّة مُتعددةٍ منها الحَقل اللُّغوي الدِّلالي ، ثُمَّ الحقلُ البَياني البلاغي والحقل الأُصولي والتَّفسيري والعقدي ، فلا يصح أن تدرس قضية وجود المجاز من زاوية واحدة دون غيرها .

وأوَّل الملاحظات تَتَمثَّلُ في إبراز الخَلط بين أن يكونَ المجازُ موجودًا باعتباره ظاهرةً تعبيريَّة في العربيَّة ، مألوفة في الاستعمال ، وبين أن يكون كلمة اصطلاحية مُحدثة غير مُتداولة بين علماء السَّلَف . والفَرق بين الوضعَين كبير لأن الظَّاهِرة اللُّغوية قد تَكُونُ حاضرةً في النصِّ العربي ، إلَّا أن اكتشافها والتَّعبير عنها بألفاظ اصطلاحيَّة قد يتأخَّرُ إلى زمن تطوُّر الحياة العِلْمية .

ومن ذلك أنَّ ظاهرةَ الإعراب والتَّرابط الإعمالي في اللُّغة العربية كانت موجودةً لكنَّها لم تَبرز إلا حينما نَشأ عِلمُ النحو ، واتَّخذَت تلك الظَّواهر أسماءً اصطلاحيَّة فعبَّر النُّحاةُ بالإسناد والعُمدة والفَضلة والعَامل اللَّفظي والمعنويِّ وباقي المُصطلحات النَّحويَّة الكثيرة .

---

(١) ابن تيمية : الفتاوى ٧: ٨٧.

ولهذا السَّبب استغربَ الأعرابي الذي قيل له : أتجرُّ فَلسطينَ فقال إني إذًا لقويّ . لأنَّه لم يكن يُدرِكُ من الجرّ إلا معناهُ المادِّي الذي يَعني السَّحبَ والجَذبَ .

ومن نَمط الألفاظ التي طَرأت على الثَّقافة الإسلاميَّة كما طرأت كلمة المجاز ألفاظ فقهيَّة وأصوليَّة وحديثيَّة لم يستخدمها السَّابقُون ، وقد تَوالى إنتاجُ تلك المُصطلحات تبعًا لتقدُّم العلوم الشَّرعية إلى درجة أنه يصحُّ أن يُقال إنَّ مُتقدِّمي الفُقهاء لم يَستعملوا مُصطلحات مثل : الجلسة أو الجَزاء أو الجَدك في التعبير الحَبسيّ ، وهذه كلمات امتلأت بها كُتب الفِقهِ المُتأخِّرة .

على أنَّ القُدماء إنْ هُم لم يُصرِّحوا بكلمة المجاز بالذَّات فإنَّهم عبَّروا عنه بلفظ آخر مُقاربٍ ، فتحدَّثَ سيبويه عما أسماه بالتَّوسُّع في الكلام ، وأورَدَ فيه ذات الأمثلة الَّتي يَسوقها البلاغيُّون ضمن شواهد المجاز .

ولقد كان استعمالُ المجاز في القرآنِ ظاهرةً أقوى من أن تفُوتَ العُلمَاء المسلمين أو يقولوا بإنكار وجُودها ، وقد استَوقفتهم وهم يقرؤون نُصوصًا من القُرآن والسُّنَّة فرَضتَ عليهم التوقُّف عندها ، ويمكن سوق نماذج تقوم مقام الشاهد .

يقول الله تعالى : ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة : ٦٧] ويقول : ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم : ٦٤] والآيتان بحسب الظَّاهِر مُتدافعتان ؛ إذا صحَّ الأخذُ بإحداهما امتنع الأخذ بأُخرى ، لأنَّ المعنى الرَّاجح من النِّسيان هو دلالته على آفةٍ ذهنية تطرأ على الإنسان فتمحُو المعلومات من ذهنه ، وحين تُطلق دلالة النسيان بهذا المعنى منسوبةً إلى الله فإنَّ ذلك لا يليقُ به سُبحانه ، لأنَّ الوَصفَ به وصفٌ بالجَهْل ، وإذا صُرف النسيان إلى معنًى آخر مَرجوح وقليل التَّداول ، فإن ذلك يكون هو المعنى المجازي للكلمة .

المثالُ الثَّاني جاءَ في الحديث الذي أخرجه البُخاري في «الصَّحيح»، كتاب الأطعمة، باب المؤمن يَأكل في مِعى واحد. ومسلم في آداب الأطعمة. ورواه أحمد في «المسند»: أنَّ النبي ﷺ قال: «إنَّ الكافر يأكلُ في سبعة أمعاء والمؤمن يأكل في معي واحد». والمعنى المتبادر أنَّ الكافر يزيد على المؤمن بستَّة أمعاء لأنه يأكل في سبعة بينما يأكل المؤمن في معي واحد.

وهذا المعنى الظَّاهِر لا يُمكن أن يكون مُرادًا لأنَّ تركيب جسم الكافر لا يختلف في شيء عن تركيب جسم الُمؤمن. ولا تأثير للإيمان أو الكفر في بناء الجَسد؛ لأن النَّاس يخرجون من بطون أمهاتهم وهم على الفطرة، فلا يُسمى الوليد كافرًا ولا مُسلمًا. ثُمَّ إنَّ الكافر قد يُسلم فلا ينقص ذلك من عدد أمعائه. وعلى هذا فإنَّ التَّعبير في الحَديث يَقصِدُ إلى إبراز شَرَهِ الكافر ونَهمِه وإقباله الكَبير على الطَّعام لافتقاده لذَّةَ الرُّوح التي تجعل تغذيتها من أهم اللذات الَّتي يُحصلها المؤمن ويسمُو بها على لذَّة الإقبال على الطعام.

المثال الثَّالث: ورَدَ في الحديث القُدسيّ الذي أخرجهُ مُسلمٌ في كِتاب البِر والصلة، باب فضل عيادة المريض: «أنَّ الرسول ﷺ حكى عن ربه أنه يقول يوم القيامة لعبده: عبدي مَرضتُ فلم تَعُدْني، قال يارب كيف أعودك وأنتَ ربُّ العالمين؟ قال: أما عَلِمتَ أنَّ عبدي فُلانًا مَرِضَ فلم تَعُدهُ، أما عَلِمتَ أنَّكَ لو عُدتَه لوجدتني عنده».

والحديث وإنْ وردَ فيه نسبة المرض إلى الله وهو أمر ممتنع لا يصح في حق الله، فإن معناه الحقيقي هو مرض العَبد، لكن الله عَرَّفَ بقيمة العَبد وكَرامته عليه بذلك النَّحو من التعبير.

إنَّ فَحصَ هذه النُصوص وغيرها لم يَفُت العُلمَاء في أي مرحلة من مراحل تاريخ الإسلام، ولا أحد أثْبَتَ لله المرض أو النسيان كما جاء في النَّصين السابقين.

ويبدو أن القضيَّة المركزيَّة والمحوريَّة التي تحتلُّ موقعًا خاصًّا في النَّظَر العقدي هي قضيَّة وجود المجاز في النصِّ الشَّرعي قُرآنًا وسنةً ، مما يستتبعه حتمًا اللُّجوء إلى التَّأويل .

وأنا أعتقد أن قضيَّةَ فكريَّة واسعةً لها امتدادها في الكثير من المباحث الشَّرعية لا يَجوز أن يَظلَّ القَول فيها محصورًا في حقل مَعرفي إسلامي واحد ، بل يجب الرجوع بها إلى كُل التخصُّصات العِلْمية ذات الصلة .

فهي لمَّا كانت قضية من قضايا النَّظَر في النَّص القُرآني ، فإنَّه يَجِبُ الرجوع بها إلى عِلم التَّفسير لاستبانة إن كان المفسِّرون يقولون بالمجاز أم لا .

ولما كانت القضيَّة من قضايا دراسة النصِّ الحديثي فإنَّهُ لابدَّ من تَعرُّف مَوقِف عُلماء دراية الحديث من وجود المجاز المُلجئ إلى التَّأويل .

ولما كانت القضيَّة ذات صلة قويَّة بأصول الفِقه المُشتغل على النصُوص في بعض مباحثه ، فإنَّه لابد من تَعرُّف مَوقِف الأصُوليين من وجود المجاز ثُمَّ التَّأويل .

ولما كانت القَضية أيضًا قضيَّة لغوية ، فإنه لا بُدَّ من الرجوع إلى عُلماء اللغة على نحو ما كان الرجوع إليهم وهم يقرِّرون مباحث النحو والصَّرف .

ولما كانت القَضية جزءًا من مُكوِّنات علم البلاغة فإنَّه لابدَّ من الرُّجوع إلى هذا العِلْم لمعرفة ما انتهت إليه دراسته لقضيَّة المجاز والتَّأويل .

وأظنُّ أنَّ هذا المنْهج الشُّمولي المستوعِب في دراسة قضية المجاز ثمَّ التَّأويل هو الكفيل بتحقيق المعرفة الشَّاملة لقضية المجاز والتَّأويل ضمن النسق المعرفي الإسلاميِّ الذي تتكامل فيه العلوم وتتواصل .

وقبل استنطاق هذه العُلوم فإنَّه لا بد من تحريرها من تُهمة البدعة التي أطلقها

البعض قاصدينَ بها كل المُصطلحات والمباحث التي تداولها العُلمَاء .

فلقد قيل إنَّ أخذ علم العقيدة بالتَّأويل هو تجاوزٌ لمذهب السَّلَف الذين لم يُؤولوا ولم يشتغلوا بما اشتَغَلَ به الخلف من كثيرِ من مباحث العقيدة .

ولقد أجابَ الأشْعَرِيّ عن هذا الإشكال بأن تبديع من قال بمصطلحاتٍ جديدة من الجوهر والعرض وغيرهما لا يسلم هو أيضًا من أن يكون بدعة ؛ لأن النبي ﷺ لم يَقل من تكلَّم بشيء من مُصطلحات مثل الجوهر والعَرض ودليل التَّمانع والتَّغالب فاجعلُوه مُبتدعًا ولا تأخذوا بكلامه .

وقد ذكر الأشْعَرِيّ أنَّ النَّاس تكلَّموا بعد حياة الرسول ﷺ في مسائل العَول ، وإرث الجدَّات ، وأحكام الحرام ، واليائس ، وحَبْلُكِ على غَارِبك[١] . وكثيرٌ مما حَدثَ في حياتهم مما لم يكن فيه نصٌّ من النبي ﷺ . وقد سُئِل أبو الحسن إنْ ظَهر في النَّاس من يقول إن كلام الله مخلوق أكنتم تتوقَّفون فيه أم لا؟ فإن قَالوا لا ، قيل لهم : لم يَقُل النبي ﷺ في ذلك شيئًا ، ولو قال إنَّ ربكم شبعان أو ريَّان أو مكتسٍ أو عريان أو مَقرور أو صَفراوي ، وهل له قَلبٌ أو كبدٌ أو طُحال ، وهل يَركب الخيل أو لا يركبها ؟ وهل ينبغي أن تسكتُوا عنه لأن النبي ﷺ لم يتكلم في ذلك ولا أصحابه ؟ فإن قال المُجيب أسكُتُ عنه ولا أجيبهُ بشيءٍ وأهْجُره وأقوم عنه ولا أسُلِّم عليه ، ولا أعوده إذا مرض ، ولا أشْهَد جنازته إذا مات ، قيل له فيلزمك أنْ تكون في جَميع هذه الصِّيغ مُبتدعًا ضالًّا ، لأن الرسول ﷺ لم يَقُل من سَأل عن شيء من ذلك فاسكتُوا عنه ولا قال لا تُسلِّموا عليه وقوموا عنه ولا قال شيئًا من ذلك ، فأنتم مُبتدعة إذا فعلتم[٢] .

وقَصدَ الأشْعَرِيُّ بهذا بيان أنَّ استحداث مَباحث ومُصطلحات ومن

(١) أبو الحسن الأشْعَرِيّ : استحسان الخوض في علم الكلام، ١٨٥.

(٢) أبو الحسن الأشْعَرِيّ : استحسان الخوض في علم الكلام ١٨٦.

ضمنها المجاز، لا يمكن أن يُعتبر ابتداعًا؛ لأنَّ الحاجة دعت إليه، وقامت الثقافة الإسلاميَّة على جزءٍ منه.

المجازُ في كُتب التَّفسير:

من الأقوال المتردِّدة فيما كتبه ابن تيميَّة قوله: إن السَّلَف في القُرون الثَّلاثة الأولى لم يتحدَّثوا في المجاز، وإنَّما ظَهَر عنْدَ المُتأخِّرين، فكان أبو عُبيدة أوَّل من وضع كتابًا في المجاز، وهو مع ذلك لم يَقصِد به المعنى الذي تداوله النَّاس فيما بعد.

وقد يَكونُ هذا القَول صحيحًا إنْ قُصدَ به عَدمُ ورود المُصطلح، أما وجُود معنى المجاز فإنَّ ذلك يستدعي النَّظَر في بعض ما لدينا من مصادر التَّفسير المنتمية إلى القرون الإسلاميَّة الأولى، وهي تَفاسير سُنيَّة لم تَلتبس بآراء الفِرق العقديَّة.

المجازُ في معاني القُرآن للفرَّاء:

أبو زكريا يَحيى بن زياد الفرَّاء من رجال القَرن الثَّاني، إذ ولد سنة ١٤٤هـ وتوفي سنة ٢٠٩هـ، وقد بقي كتابه «معاني القرآن» معبِّرًا عن علمه وآرائه.

لقد عَرض الفرَّاء في «معاني القُرآن» لقضايا من المجَاز ومن خروج الاستفهام من معناه إلى معانٍ بلاغية أخرى.

فالاشتفهامُ على حقيقته يَصدرُ عن الجَاهل بالشيء، لكنَّه عندما يَصدرُ عن العَليم بالشَّيء فإنه لا يَكُون استعلامًا وإنَّما يتجه إلى معانٍ أخرى.

ومن الآيات التي خرج بها الاشتفهامُ في القرآن عن معناه الحقيقي قول الله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا﴾ [البقرة ٢٨]. يقول

الفرَّاء : الاسْتفهامُ على وجه التَّعجب والتَّوبيخ ، لا على الاستفهام المحض ، أي : ويحكُم كيف تكفرون وهو كقوله ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ [التكوير : ٢٦][1] . والفرَّاء بهذا يقرر أنَّ الاسْتفهامَ قد خَرجَ في الآيتين عن معناه إلى معنى التَّعجُّب وهو تعبيرٌ مجازي .

المجازُ العقليُّ في معَاني القُرآن :

يعتبر المجاز العقلي مكونًا من مكونات المجاز ، وهو يتمثل في إسناد الفعل وما في معناه إلى غير فاعله الحقيقي .

وقد توقَّف الفرَّاء عند هذا النَّوع من المجاز لدى تفسيره لقوله تعالى : ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة : ١٦] فقال : رُبَّما قال القائل كيف تربح التِّجارة ، وإنَّما يربح الرجل التَّاجر ، وذلك من كلام العرب : ربح بيعك وخسر بيعُك ، فحسن القول بذلك ، لأنَّ الربح والخُسران إنَّما يكُونان في التجارة ، فعلم معناه ومثله من كلام العرب هذا ليل نائم ، ومثله في كتاب الله : ﴿فَإِذَا عَزَمَ ٱلْأَمْرُ﴾ [محمد : ٢١] ، وإنما العزيمة للرِّجال[2] . وهذا لونٌ آخر من المجاز قال به الفرَّاء وفسَّر به آيتين من القُرآن .

المجازُ في تَفسير مُحمد بن جَرِير الطَّبَري (٢٢٤ـ٣١٠هـ) :

يعد تفسير «جامع البيان» للطَّبري من أهم مصَادر التَّفسير بالمأثور المشهُود لها بالسَّلامة من الانحراف العقدي .

وقد عرض أبو جعفر الطَّبَري في مناسبات كثيرة لآيات فسَّرها بالمجاز منها حديثه عن مجازية أداة الاستفهام .

---

(١) الفرَّاء : معاني القرآن ، بيروت ، عالم الكتب ، ط ٢، ١٩٨٨، ١٢٣.

(٢) الفراء : معاني القرآن ١١٤.

فإذا كانت أدوات الاستفهام موضوعة في أصل اللُّغة للسُّؤال عن غير معلوم وهي مُسمَّاة بهذا، فإن خروجها إلى معانٍ أخرى هو المجاز. ومن أمثلته قول الله تعالى مُخاطبًا عيسى عليه السَّلام: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦].

وليس القَصدُ مِنه أنْ يَستعلم الله من عيسى؛ لأنَّه أعلم بذلك، وعيسى يرد بقوله: ﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦].

ومُقتضى هذا أنْ يكون لأداة الاستفهام دلالة أخرى قال عنها ابن جَرير الطَّبَري: إنَّ ذلك جارٍ على طَريق إلقاء الخطَاب إلى مَنْ يَستعظم وقُوع شيءٍ منه حتى يُبدي إنكاره له. وهو أيضًا إعلامٌ لعيسى بما قاله قومه بعد رفعه من نسبة الإلهيَّة إليه وإلى والدته[1].

ولقد تناول الطَّبَري آياتٍ أخرى عديدة فسَّرها تفسيرًا مجازيًا لا يختلفُ في شيء عمَّا فسَّره بها غيره من الذين جاؤوا بعده، وقيل عنهم إنهم تأوَّلوا النص القُرآني.

ويكفي أنْ أذكر نماذج تقوم مقام الشَّاهد، منها تفسيرُه لقول الله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقد قال ما نصُّه وإنما وصف الله تعالى ذكره اليد بذلك والمعنى العطاء، لأن عطاء النَّاس وبذل معرُوفهم الغالب بأيديهم، فجرى استعمال النَّاس في وصْفِ بعضهم بعضًا إذا وصفوه بجودٍ وكرمٍ أو ببخلٍ وشُحٍّ وضيق.

ومن الآيات الَّتي تَأولها الطَّبَري أيضًا قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا

(١) الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن ٥: ٨٨.

وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] قال فيه: قال بعضهم كل شيء هالك إلا هُو، وقال آخرون معنى ذلك إلَّا ما أُريد به وجهه(١).

ومن الآيات الَّتي تأولها الطَّبَري قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]. قال: في قوله ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ وجهان من التَّأويل، أحدهما يدُ الله فوق أيديهم عند البيعة، لأنَّهم كانوا يُبايعون الله ببيعتهم نبيَّه، وفي الآخرة قوله قوَّة الله فوق قوَّتهم في نُصرة رسوله ﷺ(٢).

ومن الآيات الَّتي تأوَّلها الطَّبَري قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور ٤٨] قال فيها: إنك بمرأى منَّا نَراك ونَرى عَملك(٣).

هذه وقفات مُسرعة تُثبت ورود التَّأويل في التَّفاسير السُّنية المُبكِّرة، وفيها إجابة عن نَفي وقوع المجاز في القُرون الثلاثة الأولى.

المجازُ عند شُرَّاح الحديث:

لقد وجَدَ شُرَّاح النُّصوص الحديثيَّة أنفسهم أمام أحاديث لا يُمكن حملها على ظاهرها فتأوَّلوها بما يُنسجمُ مع الحقائق الشَّرعية، وهي أحاديثُ كثيرةٌ يمكنُ الوقوف على بعضها.

قول الرسول ﷺ: «لا تسبُّوا الدَّهْر فإنَّ الله هو الدَّهر». الحديث رواه البُخاري بلفظ آخر فيه: «لا تقولوا خيبةَ الدَّهر، فإنَّ الله هو الدَّهر». ورواه مسلم باللفظ الأول.

قال العيني في شَرح الحديث: لا تسبُّوا الدهر يُريد ـ والله أعلم ـ لا تسبُّوا

---

(١) الطبري: جامع البيان، ٨٠٢.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٥٤٨.

(٣) المصدر نفسه ٢٧: ٢٢.

الدهر على أنه الفاعل لهذا الصَّنيع بكم ، فالله هو الفَاعل ، فإذا سببتم الذي أنزل فيكم المكاره رجع السَّبُّ إلى الله وانصرف إليه ، ومعنى قوله : أنا الدُّهر : أنا مالك الدَّهر ومصرفه ، فَحُذِفَ اختصارًا للفظ واتِّساعًا في المعنى[١] .

وقال القَسْطَلَّاني : أنا الدَّهر أي خَالقُه ومدبِّرُ الأمور ومُقلِّب الدُّهر[٢] .

وقال القَاضي عياض : قوله فإنَّ الله هو الدَّهر فإنَّ ذلك مجازٌ ، والدَّهر إنْ كان عبارة عن تَعاقُب الليل والنهار واتِّصالهما سرمدًا فمعلوم أنَّ ذلك كله مخلوق ولا يَصح أنْ يكون المَخلوق هو الخالق[٣] .

وحين نُفسِّر هذا الحديث بغير المجاز فإن ذلك لا يستقيم ، ولذلك قال القاضي عياض : ذكر من لا تحقيق له أن الدَّهر اسم من أسماء الله ، وهذا جهلٌ من قائله[٤] .

أخرج مسلم في كتاب النبوات ، باب فضائل أم سلمة وزينب عن عائشة أم المؤمنين قالت : قال الرسول ﷺ : «أسرعكُنَّ لحاقًا بي أطولكنَّ يدًا . قالت : فكُنَّ يتطاولن أيتهنَّ أطول يدًا ، قالت : فكانت أطولنا يدًا زينب ، لأنها كانت تعمل بيدها وتتصدَّق»[٥] .

وللحديث ألفاظ أُخر مقاربة ، ولفظ البخاري الذي في الزكاة عن عائشة

---

(١) العيني : عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، دار الفكر ، ١١: ٢٠٢.

(٢) القسطلاني : إرشاد الساري شرح صحيح البخاري ٩: ١٠٧.

(٣) القاضي عياض : إكمال المعلم بفوائد مسلم ٧: ١٨٣.

(٤) المصدر نفسه ٧: ١٨٤.

(٥) صحيح مسلم ، كتاب النبوات باب فضائل أم سلمة وزينب زوجتي النبي ﷺ ؛ وإكمال المعلم للقاضي عياض . تحقيق يحيى إسماعيل ، المنصورة ، دار الوفاء ، ١٩٩٨م ، ٧: ٤٧٩؛ والمفهم لما أشكل من تلخيص كتاب المسلم أحمد بن عمر القرطبي . تحقيق علي بديوي ، ٦: ٣٥٧.

رضي الله عنها أن بعض أزواج النبي ﷺ قُلنَ : «أيُّنا أسرع بك لحوقًا ؟ قال : أطولكن يدًا ، فأخذوا قصبة يدرعونها ، فكانت سودة أطولهن يدًا ، فعلمن بعد أنما كانت طول يدها الصَّدقة ، وكانت أسرعنا لحوقًا به ، وكانت تحبُّ الصَّدقة »[1] .

والحديث بصيغه المُختلفة يُشير إلى أنَّ أولى نساء بيت النُّبُوَّة لحوقًا برسول الله ﷺ بعد وفاته هي أطولهن يدًا ، فانصرف ذهن نساء الرسول ﷺ إلى الطول المادي ، فصرن يتطاولن بالأيدي ويقسنها ، فكانت سودة أطولهن يدًا ، لكنها لم تكن الأُولى وفاة ، وإنما تُوفيت زينب إثر رسول ﷺ ، فعلمت النساء أن مراد الرسول ﷺ بطول اليد هو الكرم والسَّخاء . لأن زينب كانت امرأة صناعًا تدبغ وتخرز وتتصدَّق . فكان الحديث صحيحًا بمعناه المجازي لا بمعناه الحقيقي المادي .

جاء في «صحيح مُسلم» في كتاب البرّ والصِّلة ، باب التَّرغيب في عيادة المرضى :

عن أبي هريرة قال : قال الرسول ﷺ : « إنَّ الله يَقولُ يوم القيامة : يا ابن آدم مرضتُ فلم تَعدني ، قال يارب كيف أعودك وأنت ربُّ العالمين؟ قال : أما عَلِمتَ أنَّ عبدي فُلانًا مرض فلم تعده؟ أما عَلِمتَ أنَّكَ لو عُدتَه لوجدتني عنده؟ يا ابن آدم استطعمتُك فلم تُطعمني ، قال يارب وكيف أطعِمُك وأنت ربُّ العالمين؟ قال : أما عَلِمتَ أنه استطعمك عبدي فلان فلم تُطعمه؟ أما عَلِمتَ أنَّكَ لو أطعمته لوجدت ذلك عندي؟ يا ابن آدم استَسْقيتُك فلم

(١) صحيح البخاري ، كتاب الزكاة باب الصدقة أفضل ؛ وفتح الباري لابن حجر ، دار الفكر ، ١٩٩٦م ٣: ٤٣٥؛ شرح الكرماني . بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ١٩٨٠م ، ٧: ١٨٩؛ عمدة القاري للعيني ٤: ٢٨١.

تسقني، قال: يارب كَيف أسقيك وأنت ربُّ العالمين؟ قال: استَسقاك عَبدي فُلانٌ فلم تَسْقِه، أما إنَّك لو سَقيته وجَدت ذلك عندي.

يقول أحمد بن إبراهيم القُرطبي: «قوله تعالى: يا ابن آدم مَرضت فلم تعدني واستطعمتُكَ فلم تُطعمني واستسقيتُك فلم تَسقني تَنزل في الخطاب ولُطفٌ في العِتاب، ومُقتضاه التَّعريف بعظيم فَضل ذي الجلال وبمقادير ثَواب هذه الأعمال، ويُستفاد منه أنَّ الإحسان للعبيد إحسانٌ للسَّادة[١].

ويقول النووي في شَرح الحَديث: أضاف المرض إليه سُبحانه وتعالى: والمراد العبد تشريفًا للعبد وتكريمًا له. ومعنى وجدتني عِنده أي وجَدْتَ ثوابي وكرمي. يدل عليه قول الله تعالى في تمام الحديث: لو أطعمته لوجَدْتَ ذلك عندي، ولو أسقيته لوجدت ذلك عندي، أي ثوابه[٢].

المجَازُ في كُتب الأصُوليين:

لقد تَناولت دراسات الأصوليين قضيَّة المجاز وبحثتهُ على أنَّه واقعٌ في الخطاب الشَّرعي.

وذَهبَ بعضُ الأصُوليين إلى أنَّ كلمة مجاز هي مصدرٌ ميمي أو اسم للمكان حَسبَ قواعد اللُّغة. وهو حقيقة عرفيَّة في المجاز كما يتحدَّثُ عنه البلاغيُّون، وأصلُ استعمال كلمة المجاز أنْ تُستعمل في الجواز المادي الذي تَنتقلُ فيه الأجسام من حيزٍ إلى آخر، أما في الألفاظ فإنَّ الأمر لا يعدو أنْ يكون تشبيهًا، وهو الذي يقول به عبد العزيز البُخاري في «شرحه لأصول البزدوي».

---

(١) القرطبي: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ٦: ٦٥٠.

(٢) النووي: شرح النووي لصحيح مسلم ١٥:١٢٧ـ ١٦١.

وقد تمَّ نقل المجاز من معنى المصْدرية أو اسم المكان إلى معنى آخر هو معنى اسم الفاعل، وهو المقصود بالمجاز، وعلى هذا فإن كانت كلمة مجاز منقولة عن المصدر فإنَّه يكون مجازًا قرينته الجُزئية، لأنَّ المشتق منه جزءٌ من المشتق كما يُقال: هذا رجل عدل أي عادل، أما إذا كانت كَلمة المجاز منْقُولة عن المكان، فإنَّه يكون مجازًا قرينته المحل وإرادة الحالّ، كما يُقال: سال الوادي، أي ماؤه.

المجازُ في كُتب اللُّغة:

شأنُ علم النَّحو أنه يُعنى بدراسة التَّراكيب في العربية، وبما للكلمة من آثار إعمالية في ما بعدها. وتحديد الوظيفة الإعمالية وصحة الجُملة يقتضي التحقُّقَ من المعنى، لأنَّ المعنى هو قَائد التركيب الصحيح؛ إذ المفعولية تقتضي النَّصب والفاعلية تقتضي الرفع، والإضافة تقتضي الجر، ولكن شيئًا من ذلك لا يتحقق إلَّا بإدراك ما هو فاعلٌ في الإسناد وما هو مفعولٌ في الإسناد و ما هو مُضافٌ كذلك، مع أن الفرق قد يُوجدُ بين هذه الأبواب في دلالتها النَّحوية بين دلالتها اللغوية العادية. فقد يكون الاسم فاعلًا في الإسناد، وهو ليس فاعلًا في المعنى الدَّلالي إلى آخِره، كما لو كانت الجملة منفيَّة الفعل ومع ذلك يُسمى المرفوع فاعلًا مع أن الفعل لم يقع أصلًا.

وقد كان سيبويه وهو رائدُ الدرس النحوي مهتمًا بما جاء في القرآن من مجاز بسبب الحذف، فعقد لذلك بابًا أسماه باب استعمال الفعل في اللَّفظ لا في المعنى وقد قال في الباب: ومما جاء في اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢]. وإنما يُريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعل في القرية كما لو كان عاملًا في

الأهل لو كان ها هنا[١] . وقد نبّه أبو سعيد السّيرافي إلى أنَّ البعض رُبما يدعي أنَّ سؤال القرية على الحقيقة ، لأن يعقوب نبي يمكن أن تكون من مُعجزته سؤالها ، لكنه قال ولا معنى للتّشاغل ببعض هذا الكلام ، إذ كان جوازه في كلام العرب وغيرهم أشهر من أن يحتاج معه إلى إقامة دليل .

ومن غير هذا المثال استظهرَ سيبويه بقول الله تعالى : ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣] ، والمعنى : بل مكرهم في الليل والنهار ، واستظهر سيبويه كذلك بقول العرب : بنو فلان يطؤهم الطريق ، أي يطؤهم أهل الطَّريق[٢] .

رُؤية المجَاز عند ابن جنّي :

لقد كان لابن جنّي وهو من أئمة فُقهاء اللغة موقفٌ خاصٌ من المجاز فكان يَذهبُ إلى أنَّ مُعظمِ الكلام مجاز ، إلا أنه لما كثر ألحق بالحقيقة ، وقد قال ابن جنّي إنك إذا قلت ضربت زيدًا فذلك إطلاقٌ يُقال عنه إنَّه حقيقي ، لكن الواقع أنَّ فيه مجازين أحدهما إطلاقك الضَّرب ، وأنت إنَّما تَقصد نوعًا منه ، ولما عبَّرت بزيدٍ كان ذلك مجازًا آخر ؛ لأنَّك إنما ضَربتَ بعْضهُ ولا يكون الكَلامُ حقيقةً إلَّا إذا ضربته في كُل جُزءٍ من جَسده .

ولأجل احتمال العبارة المجاز جَرى التَّوكيد بنفسٍ وعين وما أشبههما لأنك تقول قَطعَ الأميرُ اللّص لأنَّ القطع تمَّ بأمره ، لكن إذا قُلت قطعَ الأمير نَفسه اللّص فحينئذ يَرتفعُ المجاز .

---

(١) سيبويه : الكتاب ١: ٢١١. باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى .

(٢) أبو سعيد السيرافي : شرح كتاب سيبويه . تحقيق أحمد حسن . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ٢٠٠٨م، ٢: ١٠٦.

وقد كان ابن جنّي يرى أن المجاز واقع في اللغة لمعان ثلاثة هي الاتباع والتوكيد والتَّشبيه[١].

فقول النبي ﷺ عن فَرس أنس بن مالك إنَّه لبحر. فإن الاتباع فيه يتمثل في أنه أضاف اسمًا إلى أسماء الفَرس، وهو لفظٌ يساعد في السَّجع لو احتيج إليه، وأما التشبيه فإنه يُشير إلى شبه جري الفرس بجري أمواج البحر[٢].

وقد رأى ابن جني أنَّ من المجاز الحذوف والزيادات والتَّقديم والتَّأخير والحمل على المعنى والتَّحريف[٣].

وقد ذكر ابن جنّي أنَّ في القُرآن من حذف المُضاف أكثر من ثلاثمائة موضع وكلها مجاز بالحذف[٤].

وقد أدرج ذلك كُلَّه في الباب الذي أسماه باب شجاعة العربية.

هذه جولة في بعض حقول المعرفة الإسلامية تبين من خلال النَّظَر فيها أنها قالت بوجود المجاز، وتأوَّلت تعابيره بما يُعيدها إلى أصلها من الوضع اللُّغوي، وفيها شواهد على أن القول بالمجاز وبالتَّأويل ليسَ من مُحدثَات الأمور الَّتي طَرأت بعد القُرون الثلاثة الأولى.

وإذا كان هُناك من يُنكر المجاز ويمنع أنْ يكون جُزءًا من طبيعة العربية ومن أسلوب القُرآن، فإنَّه لابدَّ من التأكيد أن الظَّاهِرة اللُّغوية حينما تكونُ جزءًا من بنية اللُّغة ومن خصُوصياتها البيانيَّة فإنه يكون لها وجُود موضوعي مُحايد، لا يتوقف على إثبات مثبت ولا يزول بإنكار منكر.

(١) ابن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، ٢: ٤٥٠.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٤٤٢.

(٣) المصدر نفسه ٢٢: ٢٤٤.

(٤) المصدر نفسه ٤: ٥٢٢.

فالنِّظام اللُّغوي نَسقٌ اجتماعي لا يفرِضُه الفَرد وإنَّما يكتشف حينما يقوم بتحْليل متن اللُّغة وبتوصيف نُظُمِها الذَّاتية.

وبعد هذا كُلِّه فإنه يَصحُّ أن نطرحَ سؤالًا هو هل المُنكرون للمجاز قد استطاعُوا أنَّ يتجاوزوه وهم يتعاملون مع النُّصوص الشَّرعية، أم أنَّ الأمر ظل على مستوى التَّنْظير لا غير؟

إنَّ الإجابة عن هذا السُّوال قد تَكفَّل بها العُلمَاء الذين تَتبَّعوا أقوال العُلمَاء ومواقفهم من التَّأويل خصُوصًا.

وإذا قيل إنَّ الإمَام أحمد باعتباره علمًا من أعلام أهل السُّنَّة والجماعة لم يتأوَّل النُّصوص، والحقيقة أنه تَأوَّل لكنَّه لم يتوسَّع في ذلك، يقول ابن حزم في «الفِصَل»: قد رَوينا عن أحمد بن حنبل رحمه الله أنه قال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر ٢٢] إنَّما معناه: وجاء أمر ربك[1].

وقد خصَّ عبد العظيم المطعني ابن تيمية بفصلٍ مستقلٍّ ضمن كتابه «المجاز في اللغة والقرآن»، تتبع فيه كثيرًا من المواقف الَّتي أوَّل فيها ابن تيميَّة نصوص القرآن والحديث.

ومن المواضع التي تأوَّلها ابن تيميَّة قول الله تعالى: ﴿نَتْلُواْ عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَىٰ﴾ [القصص: ٣]، وقوله: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ﴾ [يوسف: ٣]، وقوله: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ﴾ [القيامة: ١٨]، وقوله: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٧]، وقوله: ﴿عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٩].

يقول ابن تيميَّة عن هذا الاستعمال: مذهبُ سَلفِ الأُمَّة وأئمتها وخَلَفِها أنَّ النبي ﷺ سَمع القُرآن من جبريل، وجبريل سمعه من الله ـ عزَّ وجلَّ ـ.

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل. تحقيق: محمد إبراهيم نصر. بيروت، دار الجيل، ١٩٨٥م، ٢: ٣٥٨.

وأما قوله ﴿نتلو﴾ و ﴿نَقُصُّ﴾ ، ﴿فَإِذَا قَرَأْنَهُ﴾ ، فهذه الصِّيغة في كلام العرب للواحد العظيم الذي له أعوان يُطيعونه ، فإذا فَعل أعوانه فعلًا بأمره قال : نحنُ فعلنا . كما يقول الملك : نحن فتحنا هذا البلد ، وهزمنا هذا الجيش ، ونحو ذلك ؛ لأنه إنما يفعل ذلك بأعوانه[1] .

وما قاله ابنَ تيمية يُعبِّر عمَّا عناه عُلماء البلاغة بالمجاز العقلي .

وقد تَنَاول ابن تيميَّة قول الله تعالى : ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق : ١٦] فقال : هو قُرب ذوات الملائكة وقُرب علم الله منه ، فذاتهم أقربُ إلى قلب العبد من حبل الوريد ، فيجوز أن يكون بعضهم أقرب من بعض[2] .

وأغرب من هذا أن يَجد المَانعُون للتَّأويل أنفسهم مضُطرين إلى تأويل كلام غير الله ولا رسُوله ، فحين سَاقوا قول ابن عباس : لا تقل « فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا ، وإنما قل : فإن آمنوا بالذي آمنتم به فقد اهتدوا . فقد دعاهم ذلك إلى تأويل كلامه بما لا يُفِيد الاعتراض على النَّص القُرآني ، وأورد أحمد ساعد حمدان محقق « شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة » للالكائي بعض تلك التَّأويلات الَّتي وقع فيها ، وهي ليست من مذهبه ولا وطريقته .

---

(١) ابن تيمية : الفتاوى ٥: ٢٣٤.

(٢) المصدر نفسه ٥: ٢٣٤.

أثر الإمام أبي الحسن الأشعري في منهج التفكير الإسلامي قديمًا وحديثًا

محمد سعيد رمضان البوطي

الحَمدُ لله الذي علَّم بالقَلَم، عَلَّم الإنْسَان مَا لم يَعْلَم، والصَّلاةُ والسَّلام الأتمَّانِ على رسولِهِ محمَّد النَّبي الأمّيّ وعلى آلهِ وصَحْبِهِ أجْمَعِين.

وبعد، فإنَّ حَديثي هنا عن الإمَام أبي الحَسَن عليّ بن إسماعيل الأشْعَرِيّ (٢٦٠-٣٢٤هـ) سَيتَنَاوَل بتوفِيق الله المَسَائل التَّالية:

أولًا: هل كَان الإمَام الأشْعَرِيّ مُنشِئًا لِفرقَة إسْلاميةٍ - في العَقَائِد - جَديدَة؟

ثانيًا: مَا المَنْهَج الذي أَلْزَم الإمَام الأشْعَرِيّ نَفْسَهُ به وسَار عليه فيما انْتَهَى إليه مِن مَسَائل العَقِيدَة، ومَا كان يَخُوضُ فيه منها أرْبَاب الفِرَق والكَلام؟

ثالثًا: بعضُ التَّطْبيقَات عَلى مَنْهَجِهِ.

رابعًا: مَا هي الآثَار التي تَركهَا الإمَام الأشْعَرِيّ فِي تَوجُّهَات عُلَمَاء العَقِيدَة الإسْلامِيَّة مِن بَعْدِهِ؟ ومَا هو الدَّور الذي لَعِبَه فِي إبْرَازِ مَا يُسمَّى بمَذْهَب جمهُور المُسْلمين، أو مَذْهَب أهل السُّنَّة والجَمَاعَة؟

خامسًا: هل في آرائه الكَلاميَّة أو الاعْتقادِيَّة ما خَالَفه فيه بعضُ مَن جَاء بَعْدهُ مِن أئمَّة أهْل السُّنَّة والجَمَاعَة؟

ولنَبْدَأ بأولى هذه المَسَائل: هل كان الإمَام الأشْعَرِيّ مُنْشِئًا لِفرقَة إسْلاميَّة - في العَقَائِد - جَديدة؟

والجَوابُ عن هذا يَتبَيَّن في حَديث الأشْعَرِيّ نفسه، والمَراجِع التي يَعْتَمِدُ عليها ثمَّ لا يخْرُج عنها في مَسَائِله التي يَتبَنَّاهَا ويُدَافِعُ عنها.

إنَّه يَعْرِض في كِتَابِهِ «مَقَالات الإسْلَامِيين» لآرَاءِ كثيرٍ مِنَ الفِرَقِ في كثيرٍ مِنَ المَسَائِل، ثمَّ يُفرد فَصْلًا عُنوانُهُ: «وهذه حكاية جُمْلة مَا عَليه أصْحَابُ الحَديث وأهل السُّنَّة»، ويَعْرِضُ فيه عَقَائِد أهْل السُّنَّة والجَمَاعَة في تِلْك المَسائل كُلِّها مَأخُوذَةً مِن صَريحِ القُرآن وصَحيحِ السُّنَّة، ثمّ يقُول: «وبكلِّ مَا ذَكَرْنَا مِن قَوْلهم ـ نَقولُ، وإليه نَذْهَب ـ ومَا تَوفِيقُنَا إلَّا بالله، وهُو حَسْبُنَا ونِعم الوَكيل، وبه نَسْتَعينُ وعَليه نَتَوكَّل وإليه المَصير»[1].

وهو يَعْرِضُ لمذَاهِب كثيرٍ مِنَ المجسِّمَة، ثمّ يَنْقل عمَّن يُسمّيهم أهْل السُّنّة وأصْحَابَ الحَديثِ ـ تَنْزِيههم الله تعالى عَنِ الجِسْم والشَّبيهِ والنَّظيرِ، ثمّ يقول: «ولم يقُولُوا شيئًا إلَّا مَا وجَدُوه في الكِتَاب، أو جَاءَت به الرِّوايَة عن رسول الله ﷺ، وبهذا نقُول»[2].

ويُؤكِّدُ مَوقِفَهُ هذا فِي مَكانٍ آخَر يَرْوي فيه مَا يقولُه المجسّمة عَنِ العَين واليَد لله تعالى، ثمَّ يقولُ: «لَسْنَا نقُولُ في ذَلِكَ إلَّا مَا قَالَهُ الله عزَّ وجَلَّ، أو جَاءَت به الرِّوايَة عن رسولِ الله ﷺ، فنقول: وَجْهٌ بِلا كَيْف، ويَدَان وعَيْنَانِ بِلا كَيْف»[3].

ويُكرِّر مُؤكِّدًا مِثل هذا في كِتَابِهِ «الإبَانَة». على أنَّ جُلَّ مَا ذَكَرَهُ فِيه مُثْبَتٌ في كتابِهِ «مَقَالات الإسْلاميين»[4].

---

(١) أبو الحسن الأشعري: مَقَالاتُ الإسْلَامِيين، طبعة جمعيّة المستشرقين الألمانيّة ٢٩٧.

(٢) المصدر نفسه ٢١١.

(٣) المصدر نفسه ٢١٧.

(٤) من النّاس من يبعث الرِّيب في نسبة كتاب «الإبانة» أو بعض ما فيه إلى الأشْعَرِيّ. وجلّ ذَلِكَ =

كما يَتَبَيَّن الجَواب عن هذا السُؤال أيضًا فيما اجْتَمَعَت عليه كَلمةُ الأئمَّة والعُلَماء الَّذين جَاوَزوا مِن بَعْدِه، فقد أجْمَعُوا على أنَّه لم يَبْتَدِع مَذْهَبًا، ولم يُنْشِئ فِرقَة جَديدة أُضِيفَتْ إلى الفِرَقِ التي وُجِدَت ثمّ تَكَاثَرت في عصرِ التَّابِعين، وهو ذَاتُهُ مَا أجْمَع عليه عُلَمَاءُ الحَديثِ والتَّفْسير وأئمّة الفِقْه في عَصْرِهِ.

يقولُ ابنُ عَساكِر، نَاقلًا عَنِ الشَّيخ أبي القَاسم القُشَيري مَا نصُّه:

«اتَّفَقَ أصْحَابُ الحَديث على أنَّ أبا الحَسَن عليّ بن إسماعيل الأشْعَرِيّ، كان إمامًا مِن أئمّة أصْحَاب الحَديثِ، تَكلّم في أُصُول الدّيَانَات على طَرِيقَة أهْل السُّنّة، ورَدّ على المُخَالِفِينَ مِن أهْل الزّيغ والبدَع»[1].

ويقول ابنُ السّبْكي في «طَبقَات الشَّافعيَّة»: «اعْلَم أنَّ أبَا الحَسن لم يُبْدِع رَأيًا، ولم يُنْشئ مَذْهَبًا، وإنّمَا هو مُقرِّر لمَذْهَب السّلَف، مُنَاضِل عمّا كانَت عليه صَحَابَةُ رَسُول الله ﷺ. فالانْتِسَابُ إليه إنّما هو بأنّه عَقَدَ على طَرِيقَة السّلَفِ نِطَاقًا وتمسّكَ بِهِ، وأقَام الحُجَجَ والبَرَاهِين عليه، فَصَارَ المقتَدِي به في ذَلِكَ، السّالكُ سَبيلَهُ في الدّلائِل يُسمّى أشْعَرِيًا»[2].

ويقولُ ابنُ خَلّكَان: «هو صَاحِبُ الأُصُول، والقَائِمُ بنُصْرَة مَذْهَب أهْل السُّنّة، وإليه تُنْسَب الطَّائِفَة الأشْعَرِيَّة»[3].

ويقولُ ابنُ العِمَاد في كتابِهِ «شَذَرَات الذَّهَب»: «وقَد بيَّض الله به وجُوه أهْل السُّنّة النّبويَّة، وسوّد به رَايَات أهْل الاعْتِزَال والجَهْمِيَّة، فَأبَان وجهَ

= موجود في كتابه مَقَالات الإسلاميين. وليس في النّاس من يرتاب في نسبته إلى الأشعَرِيّ.

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١١٢-١١٣.

(٢) السبكي: طبقات الشافعية ٣: ٣٦٥.

(٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان ٢: ٣٦٢.

الحقّ الأبْلَج، ولصُدُور أهْل العِلْم والعِرفَان أثْلَجَ»[١].

وعلى الرَّغم مِن وضُوح هذه الدّلائِل كُلِّها، وعلى الرَّغم مِن تَعريف الإمَام الأشْعَرِيّ ذَاته بنفْسِهِ، وتَأكيدِهِ المُتكرّر بأنّه إنَّما يقولُ في مَسَائل العَقِيدَة كُلّها بما يقولُ به أصْحَابُ رسُول الله وأصْحَاب الحَديث وأهْل السُّنّة، فإنَّ في النَّاس مَن يُصرُّونَ ـ لأمْرٍ مَا ـ على أنَّه هو الآخَر كان صَاحِب فِرْقَة، ومُنْشِئ مَذْهَب، ومُبْتَدعًا لرُؤى فكريَّة وفلسفِية، ويَبدُو أنَّ هؤلاء النّاس مُتَلَبّسُون بما يَتّهِمُونَ به الإمَام الأشْعَرِيّ، ولا رَيْبَ أنّهم يَتَّبِعُون في هذا الذي يَذهبُون إليه ويُصرُّون عليه، جماعةَ المُسْتَشْرِقِين الذين طَاب لهُم أنْ يَنْصَرفُوا إلى دِرَاسَة الفِرَق الإسْلامِيَّة وتَاريخِها.

وإني لأذْكُرُ أنَّ المُستشرق الفَرنسي «ماسِينيُون» زَار كليَّة الشَّريعة بجامعة دِمَشق في أوَاخِر السِّتِّينيَّات مِنَ القَرن المَاضي. فكان دَأبه إظْهَار الإعْجَاب بالفِكْر الإسْلامِيّ، والمُنَافِحِين عَنِ الفَلْسَفَة الإسْلامِيَّة، والعَقَائِد الإسْلامِيَّة عُمومًا كُلَّمَا دَعَتِ المنَاسَبة. فوَقَفَ أحدُهُم مَرّة يقول لَهُ: فَلماذَا لا تَتَبَنّى إذًا هذه المُعْتَقَدَات وتُعْلِن عن دُخُولِك في الإسْلام؟.. فَأجَابَهُ قائلًا: أيُّ إسْلام تَدْعُوني إلى دُخولِهِ: أهو الإسلام المُعْتَزِلِيّ، أم المُرْجِئيّ، أم الجَهْميّ، أم الأشْعَرِيّ، أم الماتُريديّ، أم الخَارِجيّ أم الشّيعيّ؟

أقولُ: لَقَد كَان المفرُوض أنْ يُقَال له: ادْخُل الإسْلام الذي كَان مَوجُودًا قبلَ ظُهُور هذه الفِرَق كلِّها، إذًا سَتَجِدُ نَفْسَك واجِدًا مِن أتْبَاع الإمَام الأشْعَرِيّ والماتُريديّ، وبعبَارة أُخرى: سَتَجِدُ نَفْسَكَ معهُما ثَالث ثَلاثَة، سَائرينَ على النَّهج الذي تَرك رسولُ الله عليه أصْحَابَهُ.

---

(١) ابن العماد: شذرات الذهب ٢: ٣٠٣.

إنَّهُ وهمٌ خَطيرٌ وكبيرٌ تَصْنَعه ثُلَّةٌ مِنَ المُسْتَشْرِقِينَ، تَنْفِيذًا لِرِسَالَتِهِم التي حُمِّلوا أعْبَاءها، وكُلِّفُوا ببثِّهَا في أوْسَاط المُسْلمين، وإدْخَالِهَا في أذْهَان المُغَفَّلين منهم. ويَتْبعهُم في نَشْر هذا الوَهْم أصْحَاب عَصَبيّات مَذْهَبِيَّةٍ جَديدَة، قُصَارَى همّهم الانْتِصَارُ لابْتِدَاعَاتِهِم، ولو وجَدُوا أنْفُسَهُم يَقفُونَ بهذا في خَنْدَقٍ عُدْوَانيّ واحِد مع أولئك المُسْتَشْرقين.

إنَّ الإمَام الأشْعَرِيَّ لَمْ يَبْتَدِع لنَفْسِهِ مَذْهَبًا ولا رَأيًا في الدِّين، بل لَفَتَ نَظَرهُ ـ وقد أمْضَى شَطْرًا من عُمْرِهِ وهو يَتَبَنّى أفْكَارَ المُعْتَزِلَة ـ ما يَعْتَقِدُهُ أهْلُ السُّنَّة والحَديث ـ ومعهم الفُقَهَاء المُشْتَغِلُونَ بدرَاسَة أحْكَام الشَّريعَة ـ في مَسَائل أُصُول الدِّين، مَورُوثَةً لهم من جِيل التَّابعينَ، الذين وَرِثُوهَا مِن عَهْد الصَّحَابَة رِضْوَان الله عليهم. ونَظَر فرأى جَمْهَرة عُلَماء المُسْلمين وسَوَادَهُم عَلى ذَلِكَ النَّهج يَسيرُونَ، وبتِلْكَ المُعْتَقَدَات يَتَمَسَّكُون؛ غيرَ أنَّ ظُهُور تِلْكَ الفِرَق الأخْرَى بخصُومَاتِها ومُجَادَلاتِها، وانْتِصَار كل منها لأفْكَارِهِ، صَرَفَ كثيرًا مِنَ الأسْمَاعِ والأفْكَارِ إلى ضَجِيجِ تِلْكَ الخُصُومَات والمُنَاقَشَات، حتَّى عَادَت عَقيدَةُ أصْحَاب رسُول الله ﷺ وجَمْهَرة المُسْلمين مِن بَعْدِهم مَغْمُورَة دَاخِل تِلْكَ الصِّرَاعَات، وأصْبَحَت أشْبَه مَا تَكُون بالجَادَّة العَرِيضَة التي تَكَاثَرَت عليها الأتْربَة والحِجَارَة والرِّمَال، حتّى ضَاعَت على النَّاسِ مَعَالمُها وتَاهُوا عن حُدُودِهَا.

فكان عملُ أبي الحَسَن الأشْعَرِيّ محصُورًا في إزَاحَة ذَلِكَ الرُّكَام عن تِلْكَ الجَادَّة العَرِيضَة، وإبْرَازِهَا جَليَّةً أمَام الأنْظَار، ومِن ثَمَّ تَنْبيهُ النَّاس إلى ضَرورَة اتِّبَاعِ مَا عليه جماعَةُ المُسْلمين مُنْذ عَصْرِ النُّبوَّة، مَدعُومًا بنصُوص الكتَاب والسُّنَّة. وذَلِكَ تَنْفِيذًا لوَصيَّةِ رسُولِ الله مِن بَعْدِهِ باتِّبَاع الجَمَاعَة والتَّحذِير مِنَ الشُّرُودِ عن جَادَّتهَا العَريضَة إلى السُّبُل التَّائهَة المتعرِّجَة التي نهَى

عَنِ الشُّرود إليها بَيَان الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ القَائِل: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

في النَّاس مَن يقولُ: فإذَا كَان الأمْر كذلك، فلماذَا تُنْسَب عقيدَةُ الصَّحَابَة والسَّلَفِ وجَمْهَرة المُسْلمين إلى شَخْصِ الإمَام الأشْعَرِيّ؟ ولماذا يُنسَبُون جميعُهُم إليه فيقَال عنهُم: الأشَاعِرَة، ورُبما نُسِبوا إليه وإلى أبي منصور الماتُريديّ(١)، فقيل عنهم: الأشَاعِرَة والماتُريديَّة.

والجَوابُ: أنَّ الإمَام الأشْعَرِيّ هو الذي قَام ـ من دُون بقيَّة عُلَماء السُّنّة والفِقه ـ بالدِّفَاع عن عَقَائِدِهم والتَّدليلِ عليها وتَزييفِ مَا يُخَالِفُهَا مِن بِدَع الفِرَق الأخْرَى. فانْتَشَر اسْمُهُ بذَلِكَ في الآفَاقِ وتَوَارَدَت عليه المَسَائل مِن أقْطَار العَالَم فأجَاب عنها، وعَمَّت جُهُودُهُ العِلْميَّة ـ التي سُمّيَت بمَذْهَب أهْل السُّنّة والجَمَاعَة ـ بلادَ العِرَاق وخُرَاسانَ والشَّام وبِلادَ المغْرِب، وتجَاوَزَتْهَا إلى أقْصَى بلادِ أفريقيَّة. فمِن أجْل هذا ارْتَبَطَت عَقَائِد السَّلَف، وأهل السُّنَّة والجَمَاعَة باسم الإمَام الأشْعَرِيّ. بل إنّ كُلّ العُلَماء الذين كَانُوا في شُغلٍ شَاغِل عَنِ الالْتِفَات إلى خُصُومَات الفِرَقِ وأفْكَارِهم المُتضَارِبَة، لانْصِرَافِهِم إلى مَا هُم بصَدَدِهِ مِن خِدْمَة السُّنَّة أو التَّفْسِير أو الفِقه وأُصُولِهِ، أحْدَقُوا بهذا الذي جَاء نَصيرًا للقُرآن والسُّنَّة وعَقيدَة السّلَف، وشَدُّوا مِن أزْرِهِ وانْتَسَبُوا إليه. ويَذْكرُ العِزُّ بنُ عبد السَّلام أنَّ أتْبَاع المذَاهِب الأرْبَعَة يَدينُونَ بالعَقِيدَة التي تُنْسَب إلى الإمَام الأشْعَرِيّ، فمنهُم المالكيَّة كافَّةً ومُعْظَم الشَّافعيَّة

---

(١) هو محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتُريدي، نسبة إلى ماتُريدَ؛ ضاحية من سمرقند من بلاد ما وراء النهر «بآسيا الوسطى الآن». توفي عام ٢٦٨هـ.

والحنفِيَّة وكثيرٌ مِنَ الحَنابِلَة. ومَن لَم يكُن مِن هَؤلاء مِن أتْبَاع الإمَام الأشْعَرِيّ، فَهُم مِن أتْبَاع أبي منصُورٍ الماتُرِيدي. كقِسم مِنَ الحنفِيَّة وبعض الشَّافعيَّة.

أقول: والخِلافُ بينَ الإمَام الأشْعَرِيّ والإمَام الماتُرِيدي مَحْصُورٌ في مَسَائل جُزئِيَّة اجْتهاديَّة. وقد عُني كثيرٌ مِنَ العُلَماء بجمْع نَثَارِهَا، فحَصَرهَا بعضُهُم في عَشْر مَسَائل، وجمعَها ابن السُّبْكيّ في ثَلاث عَشْرة مَسْألة، وقال: «منهَا مَعْنَويّ سِتّ مَسَائل، والبَاقي لَفْظيّ، وتلك السّتُّ المعنويَّةُ لا تَقْتَضي مُخَالَفَتُهم لَنَا ولا مُخَالَفَتُنا لَهُم تكفِيرًا ولا تَبْدِيعًا، صرَّح بذَلِكَ أبو منصُورٍ البغْدَاديُّ وغيره مِن أئمَّتِنَا وأئمَّتِهم»[1].

وأقُولُ: لَوْلا حَاجِز المَسَافَة المَكَانيَّة الشَّاسِعَة بين الإمَامَين، لأحالتِ المُذَاكَرة والمُنَاقَشَة بينهُمَا الخلافَ في هذه المَسَائل البَسيطَة إلى وِفَاقٍ.

المسألة الثانية: ما المنْهَج الذي ألْزَم الإمَام الأشْعَرِيّ نفسه به وسَار عَليه؟

بِوسْعِنَا أنْ نَسْتَخْلِص المنْهَج الذي ألْزَم الإمَام الأشْعَرِيّ به نفْسَه، مما دوّنه في كُتُبِهِ التي وَصَلَت إلينَا مِثل «مَقَالات الإسْلَامِيين»، «والإبَانَة»، «ورِسَالَة إلى أهْل الثَّغْر» وغيرها. ونُلخّصه فيما يلي:

أولًا: إنّه يَرى أنَّ دَور العَقْل أمَام مَصْدَرَيِ القُرآن والسُّنَّة، يتمثَّل في الكَشْفِ عن أنَّه كلامُ الله، وأنَّ محمدًا عَبْده ورسُولُهُ، ثمّ يتمثّل في إدْرَاكِ مَضَامِينِهما وتَجْلِيَة الغَوامِض منهُمَا، وإزَاحَة غَواشي اللَّبْس عنهُما، كَما يَتَمثَّل في دَعْم كُلّ مَا قَرّرَهُ بَيَان الله أو سُنّة رَسُولِهِ، بالبَرَاهِين العَقْليَّة. فالعَقْل إذًا عِند الأشْعَرِيّ خَادِم لنَصّ القُرآن وصَحيح السُّنَّة، ومَا يَنْبَغي أنْ يكُون حَاكمًا عليه. بل إنّه يَرى أنَّ تَسْليطَ العَقْل على القُرآن أو السُّنَّة بالحُكْم عليه

(١) السُّبكي: طبقات الشافعيّة ٣: ٣٧٨.

لصَالحِهِ، أي لصَالِح العَقْل، يُفقِد العَقْل وَظِيفَته عن طَريق تحميلِهِ لما لَيْس مِن شَأنِهِ أنْ يَحْمِلَهُ. إذ إنّ نُصوص القُرآن والسُّنّة لا تَتضَمّن مِنَ المَعَاني إلّا مَا يَتَّفِقُ مَع مَوَازِين العَقْل، سَواء ظَهَر لنَا ذَلِكَ أم لَم يَظْهَر، والقَوْلُ بخِلافِ ذَلِكَ وُلُوغٌ في الكُفْر الصَّريح. إذًا فتسْليطُ الاجْتِهَادَاتِ العَقْليَّة على أيّ مِن نُصُوصِهِمَا بحُكْم التَّغْيير والتَّأويل المُجَانِفِينَ لقَوَاعِد اللُّغَة والدّلالاتِ، لَيسَ في الحَقيقَة إلّا إقْصَاء للعَقْل عن وَظيفَتِهِ، وإنْ أوْهَم في الظّاهِر أنّه خُضُوعٌ لسُلْطَانِهِ. ولَقَد عبّر الأشْعَرِيّ عن مَبْدَئِهِ هذا بقولِه في أكْثَر مِن مَوضِع في كِتَابِهِ «مَقَالات الإسْلَامِيّين»: «ولا نُقدّم بَين يَدي الله في القَوْل»، أي لا نَتَجَاوَز كلام الله إلى مَا قَد يخَالِفُهُ مِن أحْكَام عُقُولنا. لا لأنّنَا نُغلّب سُلْطَان النَّقْل على العَقْل، بل لأنّنَا نَتّهِم أنفسَنا بالتّنكُّب عن مَعْرِفَة قَرَارِ العَقْل، في كلّ مَا نُخَالِف به قَرَار النّقل الذي هو نَص القُرآن وصَحِيح السُّنّة»[١].

ثانيًا: لم يكُن يَتَبَسَّط في ممارَسَة عِلْم الكَلام، على النَّحو الذي نَرَاهُ في صَنيع كَثيرٍ ممَّن جَاءوا من بَعْدِه، وإنّما كَان يعُودُ إلى مَسَائِلِهِ كُلَّمَا اضْطَرّه الأمْر إلى الرَّد على المُتشدّقِين والمتجمّلين بها، مِنَ المُعْتَزِلَة والحَشَويَّة والقَدريَّة وأضْرَابِهِم. ولَقَد كَانَت له قَدَم رَاسِخَة في العُلُوم والمَسَائل الفَلْسَفِية التي ولِعَ بهَا المُبْتَدِعَة مِن أولي الفِرَق الجَانِحَة، فَكَان ردُّه عليهم بأدلَّتِهم مِنَ الوَاجِبَاتِ الدَّاخِلَة في القَاعِدَة القَائِلَة: «مَا لا يَتمّ الوَاجِب إلَّا به فهُو وَاجِبٌ»، رَوَى ابنُ السُّبْكي أنَّ الأشْعَرِيّ كَانَ لا يَتَكَلَّم في عِلْم الكَلام إلا حَيثُ يجب عليه نَصرًا؛ للدِّينِ ودَفعًا للمُبْطِلين[٢].

(١) الأشعري: مَقَالاتُ الإسْلَاميين ٢١١.

(٢) انظر الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر ١٢٤ وما بعدها؛ ابن خلدون: المقدمة، طبعة بولاق ٢٢٦، السبكي: طبقات الشافعية ٣: ٣٥٠.

ثالثًا : يَرى ضَرورَة الاسْتِدْلال بالحَديث الصَّحيح ، مُتواتِرًا كَان أو آحادًا ، والأخْذُ بما كانَ يَراهُ أصْحَاب رسُول الله ﷺ ، يقولُ في كِتَابِهِ « الإبَانَة » : « ونُسلِّم الرِّوايَات الصَّحيحَة عن رسُول الله ، التي رَوَاهَا الثِّقَات عَدْلٌ عن عَدْلٍ حتّى تَنْتَهي الرِّوايَة إلى رسُول الله ﷺ ، ولكنَّ الكُفرَ لا يكُونُ إلا بإنْكَارِ مَا هُو مُتَواتِرٌ ومَعْلُومٌ مِنَ الدِّين بالضَّرورَة[١] . ويَرى أنَّه لا يَنْسَخ القُرآنَ إلا القُرآنُ ، ولا يَنْسَخ السُّنَّة إلا سُنَّةٌ مثْلهَا . فإنْ وجدَت سُنَّة نَسَخَت قُرآنًا فَلا بُدّ أنْ تجدَ مع السُّنَّة قُرآنًا يُؤيدُهَا . وإنْ وجد قُرآنٌ نَسَخَ سُنَّة فَلا بُدَّ أنْ تجِد مع القُرآن سُنَّة تُؤيِّده . وهو يَذْهَب في ذَلِكَ إلى مِثْل مَا ذَهَب إليه الشَّافِعي[٢] .

رابعًا : يَرى الإمَامُ الأشْعَرِيّ أنَّ أسْمَاء الله تَعَالى وصِفَاتِهِ يُعتَمَد فِيهَا على النَّقْل مِنَ الشَّرع ـ أي النَّص ـ ولا يجوزُ الاتِّبَاع فيها لأقْيِسَة اللُّغَة . يقولُ : « إنَّ طَريقي في مَأخَذِ أسْمَاء الله الإذْن الشَّرعي دُون القِيَاس اللُّغَوي ؛ فأطْلَقتُ حَكيمًا ؛ لأنَّ الشَّرع أطْلَقَهُ ، وَمَنَعَت عَاقلًا ؛ لأنَّ الشَّرع مَنَعَهُ . ولَو أطْلَقَه الشَّرع لأطْلَقْتُهُ »[٣] .

خامسًا : يُقرِّرُ الإمَام الأشْعَرِيّ أنَّ كُلَّ مَا هُو دَاخِلٌ في المُتَشَابِه مِن آيَاتِ الصِّفَات والأفْعَال ، يجبُ فَهْمُه على ظَاهِرِهِ وتَفْسِيره بمعْنَاهُ الحَقيقيّ دُونَ كَيف ، ولا يجُوزُ إخْرَاج شَيءٍ مِنه إلى المَجَازِ ، إلا عِند وُجُود حُجَّة تَدْ[illegible] إلى ذَلِكَ . يقُولُ جَوابًا عمَّن سَألَهُ : مَا أنْكَرتُم أنْ يكُون قوله تعالى : ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١] ، وقولُه : ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] عَلى المَجاز! .. يقُولُ : « حُكْم كَلام الله أنْ يكُونَ على ظَاهِرِهِ وحَقِيقَتِهِ ، ولا

(١) الأشعري : مَقَالاتُ الإسْلَامِيين ٢٩٠ ، الإبانة :٨ـ٩ ، رسالة إلى أهل الثغر ٨٣.

(٢) الأشعري : مَقَالاتُ الإسْلَامِيين ٤٧٩.

(٣) من مناظرة بين الإمَام الأشْعَرِيّ وأبي علي الجُبّائيّ . انظر السُّبكي : طبقات الشافعيّة ٣: ٣٥٧.

يخْرُج الشَّيء عن ظَاهِرِهِ إلى المَجَاز إلَّا لحُجَّة. ألا تَرونَ أنَّه إذَا كَان ظَاهِر الكَلام العُمُوم، فَإذَا وَرَدَ بلفظ العُمُوم والمُرَاد به الخُصُوص، فَلَيس هُو عَلى حَقيقَة الظَّاهِر، ولَيس يجوزُ أنْ يعْدل بما ظَاهِره العُمُوم عَنِ العُمُوم بغَير حُجّة. كذَلِكَ قولُ الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] على ظَاهِره وحَقيقَتِهِ مِن إثْبَات اليَدَين. ولا يجُوزُ أن يُعْدَل به عن ظَاهِر اليَدَين إلى مَا ادَّعَاهُ خُصومُنَا إلا بحُجّة. ولَو جَاز ذَلِكَ، لجَازَ لمدَّعٍ أنْ يَدَّعي مَا ظَاهِره العُمُوم فَهُو على الخُصُوصِ، ومَا ظَاهِره الخُصُوص فهُو على العُمُوم بغَير حُجّة. وإذَا لم يَجُزْ هذا لمُدَّعيه بغَير بُرهَان، لم يجزْ لكُم مَا ادَّعيتُمُوه»[1].

مِن تَطبيقَات هذا المَنْهَج:

نَذْكُر مِن ذَلِكَ نَماذِج، إذْ لَن يُتَاح لَنَا تجاوزُهَا واسْتقْصَاء بُنْيَان العَقِيدَة الإسْلامِيَّة المُرْتَكِز على هذا المَنْهَج، في هذه الوَرَقَة التي الْتَزَمْتُ فيها الاخْتِصَار والتَّلْخِيص.

فَمِن تَطبيقَات هذا المَنْهَج: مَا قَرّرَهُ الإمَام الأشْعَرِيّ مُتَّبعًا في ذَلِكَ جُمْهُور المُسْلمين، أهْل السُّنّة والجَمَاعَة مِن «أنَّ الله سُبْحَانَهُ يُرى بالأبْصَارِ يومَ القِيَامَة، كَما يُرى القَمَر ليلةَ البَدْر، يَراه المؤمِنُونَ ولا يَراهُ الكَافِرُونَ»

وقَرَار الأشْعَرِيّ هذا مُسْتَنِدٌ إلى حُكْم العَقْل القَاضِي بأنَّ مُحمدًا رسُول الله، وأنَّهُ صَادِقٌ فِيمَا قَال عن نَفْسِهِ مِن أنَّه يُوحَى إليه مِن قِبَل الله بشَرعٍ وإنْبَاء، والأدلَّة العَقْليّة على ذَلِكَ مَبْسُوطَة في أمَاكِنِهَا. ثُمّ أصْغَيْنَا إلى هذا الَّذي يقولُهُ وحْيًا مِن عِنْد الله، فَإذا فيه قَولُهُ عزَّ وجَلَّ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] وإذَا فيه قَولُهُ عَنِ الكَافرين عقابًا لهم:

---

(١) المصدر نفسه ٣: ٣٥٩.

﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، فكان مِن قَرَار العَقْل تَصْدِيقُ هذا الَّذي جَاء وحْيًا مِن عِند الله.

ثمَّ إنَّ مَنْهَجَهُ القَاضِي بتفسير الأَلْفَاظِ الوَارِدَةِ في القُرآن والسُّنَّة بظَاهِرهَا الحَقيقي، وعَدَم الشُّرُودِ بها إلى المَعَاني المَجَازِيَّة مَا أَمْكَن ذَلِكَ، أَوْجَب تَفْسير كَلِمَة «نَاظِرة» بمعنَاهَا الحَقيقي لا صَرْفَها إلى المَجَاز عن طَريق تَأويلِهَا بـ «مُنْتظِرة»، وأَوْجَبَ تَفسير كَلمَة «محجُوبُون» بأنَّهم محجُوبُون عَنْ رُؤيَة الله عزَّ وجَلَّ، خِلافًا للمؤمنينَ الصَّالحينَ الَّذين لَنْ يُحجَبُوا عَنِ التَّمتُّع برؤيَتِهِ.

إذًا فَمُخَالَفَة الإمَام الأشْعَرِيّ للمُعْتَزِلَة في هذه المسْأَلَة، إنَّما هي اسْتِجَابَةٌ منه لقَرَارِ العَقْل وحُكْمِهِ وإنْ بَدَا في وهْم المُعْتَزِلَة وذيُولِهِم أنَّه تَجَاهُل للعَقْل رِعايةً لما يَقْضي به النَّصُّ.

إنَّ العَقْلَ بعد أنْ قَرَّر أنَّ القُرآن كَلام الله المُوحَى به إلى رَسُولِهِ، لا بُدَّ أنْ يجْزِم بصِحَّة مَا يَنْطِقُ به كَلامُه، إذ ممَّا لا رَيْب فيه أنَّ الله قَادِرٌ على أن يُمتِّع عِبَادَهُ برُؤيَتِهِ بأبْصَارِهِم، وهَا هُو قَد وعَد بذَلِكَ. وإخْرَاجُ الكَلام بعد ذَلِكَ عن حَقيقَتِهِ الدَّالَّة على هذه الرُّؤية إلى المَجَازِ الذي يَنْفِيهَا مُشَاكَسَةٌ لكُلٍّ مِنَ العَقْلِ والنَّصِّ مَعًا.

والخُلاصَة أنَّ الإمَام الأشْعَرِيّ يَبْدَأ رِحْلَتَهُ العِلميَّة مع العَقْل، ثُمَّ إنَّ العَقْل يُسْلِمه إلى النَّص الذي أيْقَن أنَّهُ كَلام الله أو كَلام رَسُولِهِ، ثُمَّ إنَّه يَسْتَعِينُ بالعَقْل للوُقُوفِ على مَضَامِينِهِ ومَعَانِيه، مُتَّخِذًا مِن قَوَاعِد الدِّلالات العَربيَّة مفْتَاحًا لبُلُوغ ذَلِكَ. وهذا هُو الأمْر الموجّه مِنَ الله إلى عِبَادِه: أنْ يَتَعَامَلُوا مع العَقْل في كُلِّ مَا يُدْعَوْن إليه. وصدق الله القَائِل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦].

ومِن نمَاذِج هذه التَّطبيقَات: الْتِزَامُه الدَّقيقُ بما قَرَّرَهُ في مَنْهَجِهِ الذي

لخَّصْنَاهُ، مِن أخْذِهِ بمُصْطَلَحَات القُرآن وعَدَم تجَاوزه لها. ألَمْ يقُل: «ولا نُقدِّمُ بين يَدي الله في القَول». وقد عَلِمْنَا أنَّه ألْزَم نَفْسَهُ بِذَلِكَ مَخَافَة أنْ يُوقِعَهُ التَّجَاوُز في الزَّغَل، فيتَنَكَّب بذَلِكَ عن قَرار العَقْل ذَاتِهِ، إذْ إنَّ نَص البَيَان الإلهي هو المصْبَاح الهَادِي إلى قَرَار العَقْل عندَما يكُون صَافِيًا عَنِ الشَّوائِبِ.

فَمِن ذَلِكَ اتّبَاعه للنَّصِّ القُرآني القَاضِي بالفَرقِ بين رِضَا الله وإرَادَتِهِ. فقد قَال ـ عزَّ وجَلَّ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، فدلَّ على أنَّ الكُفْر لَيس مِن مرضيَّاتِ الله عزَّ وجَلَّ. وقَال: ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]، فدلَّ عَلى أنَّ قَذَارَة قُلُوب الكَافِرين بكُفْرِهم مِن مُرَادَاتِ الله عزَّ وجَلّ.. فإرَادَة الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ إذًا أعمُّ مِن رِضَاه.. وأيّ مُخَالَفَة لهذا الذي دلَّ عليه بَيَان الله: تقدُّمٌ بين يَدي الله، وعليه في القَوْل، وسبْقٌ عليه في القَرار والحُكْم[١].

ومِن ذَلِكَ الوُقُوف عِند قَرَار الله القَائِل بتخْليد الكَافِرينَ في العَذَابِ، وتخْليد المُؤمِنينَ في النَّعيم، وعَدَم تجَاوُز مَا دلَّ عليه قَرار البَيَان الإلهي هذا، بأيِّ تَأويل أو تَفْسير مُخَالِف أو إضَافَة.. فَأنْكَر على القَائِلينَ بفَنَاء النَّار، وأنْكَر على القَائِلين بنحو ذَلِكَ. إذ إنَّ ذَلِكَ منهم تَقْييد للمُطْلَق في كَلامِ الله دُون وجُود مُقيّد، أوْ تَخْصيص لعُمُوم الأزْمِنَة دُونَ وجُود مُخَصّص.. ومَن اسْتَنَدَ في ذَلِكَ إلى العَقْل، فَقَد قَضَى بأنَّ العَقْل هو الحَاكِم على كَلام الله، يُغيِّر فيه ويبدِّل منه. وهَيهَات أنْ يكُونَ للعَقْلِ سُلْطَان على البَيَان الإلهي الصَّريح في بَيَانِهِ والقَاطع في دَلالَتِهِ. ولَقَد أثْنَى الله على مَلائِكَتِهِ بأنَّهُم لا يَسْبِقُونَهُ

(١) السُّبكي: طبقات الشافعية ٣: ٣٥٨، الأشعري: مَقالاتُ الإسْلاميين ٢٩٤ـ٤١٨ وما بعدها، ورسالة إلى أهل الثغر، طبعة دمشق ١٦٩.

بالقَول، فَدلَّ ذَلِكَ على بُغْضِهِ عَزَّ وجَلَّ لمن يَسْبِقُونَهُ بالقَولِ، أي لمن يُخْبِرُونَ عَنْه بمَا لم يَقُلْه، أو بخِلافِ مَا قَالَهُ[١].

ومِن ذَلِكَ وقُوفُه عند المُصْطَلح القُرآنيّ «الكَسْب»، وإيثَارُه لاسْتعمَال هذه الكَلِمَة على اسْتعمَال مُصْطَلَح الاخْتِيَار أو القَصْد والعَزْم الذي جَنَحَ إليه الآخَرُون.

إنَّه أَلْزَم نَفْسَهُ بهذا المُصْطَلَح، لأنَّه المُصْطَلح الوَارِد مُتَكَرِّرًا في القُرآن تَعبيرًا عن مَصْدَر اسْتحقَاق الإنْسَان للجَزَاء في أفْعَالِهِ، وهو القَصْد والعَزْم. إذًا فكلمَةُ «الكَسْب» في القُرآن لا تَعْني الفِعْل، كما قد تَوَهَّم البَعض، والدَّليلُ على ذَلِكَ قَوله: عزَّ وجَلَّ: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]، فقَد نُسِبَ الكَسْبُ إلى القُلُوب، وإنَّما تَقِفُ وظيفَة القُلُوب عند حَدِّ القَصْد والعَزْم.. وقد اسْتقَام بهذا الالْتِزَام مِنَ الإمَام الأشْعَرِيّ الدّليلُ القَاطِع الذي وَاجَه به المُعْتَزِلَة على أنَّ الجَزَاء يومَ القِيَامَة ليس على الأفْعَال التي هي مِن خَلْق الله وبقُدْرَتِهِ، وإنَّما هو على الكَسْبِ الذي هُو عَزْم الإنْسَان وقَصْده، والذي وَرَدَ في أكْثَر مِن عَشر آيَات في القُرآن.

هَلِ القَول بالكَسْب نَظَرِيَّةٌ؟ وهل الإمَام الأشْعَرِيّ مُخْتَرِع لهَا؟

من الكُتَّاب المحدَثين مَن جَعَل الإمَام الأشْعَرِيّ صَاحب نَظريَّة اخْتَرَعَهَا ونَادَى بها، ألا وهي مَا سَمّاهُ بنظريَّة الكَسْب!!.. وكأنَّ القُرآن غير مَلِيء بالآيَاتِ التي تُردِّد كلمةَ «الكَسْب» وتُعْلِن عن تحمّل الإنْسَان لنَتَائِج كَسْبِهِ. مِن هؤلاء: الأستاذُ صَالِح الزّركَان الذي قرَّر تبعًا لأستاذِه محمود قاسم نِسْبَة هذه «النظريَّة» إلى الأشْعَرِيّ، قائلًا: «ومِن أجْلِ مَا بَينَ مَذْهَبي الجَبريَّة

---

(١) السُّبكي: طبقات الشافعيّة ٣: ٣٥٨؛ الأشعري: مَقَالاتُ الإسْلَاميين ١٤٨-١٤٩.

والمُعْتَزِلَة مِنَ التَعَارُض ، ومَا فيهما مِنَ العُيوبِ ، حَاوَلَ أبو الحَسَن الأشْعَرِيُّ أنْ يجْمَعَ بينهُمَا وأنْ يَتَخَلَّصَ في الوَقتِ نَفسه مِنَ الجَبرِ المُطْلَق والحُريَّة المُطْلَقَة ، فَأتى بنظَرِيَّة الكَسْبِ »[1] .

والعَجيبُ أنَّه عَاد فقَال : « ولكِنْ يَبْدُو لي أنَّ النَّظريَّة أقْدَم منه ، إذ وجدت أبَا جَعْفَر الطَّحَاوي (٢٢٨-٣٢١هـ) يقولُ في رِسَالَتِهِ المُسمَاة « الاعْتقَاد في أُصُول الدِّين » : « وأفْعَالُ العِبَاد بخَلْق الله وكَسْب مِنَ العِبَاد » ، والأعْجَبُ مِن هذا أنَّ الأستاذ الزَّركان عَثَر على الكَسْب وكونه مَنَاطَ الأجْر في أفْعَال الإنْسَان ، لَدى الطَّحَاوي الذي هُو أسْبَق مِنَ الإمَام الأشْعَرِيّ ، ولم يعثر على ذَلِكَ في كِتَاب الله القَائِل : ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر : ٣٨] ، والقائل : ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة : ٢٨٦] ، والقائل : ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة : ٢٢٥] .

ولَو أنَّ كُلًّا مِنَ الزَّركان وأستاذِه ـ رحمهما الله ـ وقَفَ على هذه الآيَات وأمثالها مُتَأملًا فيما تَعْنيه كلمة الكَسْب ، بعد وقُوفِهِ على الآيات الكثيرة التي تَنصُّ على أنَّ الله هو خَالِق كُلّ شيء بما فيه الإنْسَان وفِعْله . إذًا لما سمَّى هذه الحقيقَة القُرآنيَّة «نَظَرِيَّةً» ، ولما رَدَّد اخْتراعهَا ـ على حدِّ تَعبيرِهِ ـ بَين أبي الحَسَن الأشْعَرِيّ وأبي جَعْفَر الطَّحَاوي .

ومِن هذه النَّماذِج ، التَّطبيقَات الكَثيرَة لما أَلْزَم نَفسَه به مِن تَفسيرِ آيَات الصِّفَات بمَعَانيهَا الحَقيقيَّة دُون كَيف ، إلا عِند وُجُود الحُجَّة الصَّارِفَة للحَقيقَة إلى المَجَاز . إنَّ هذا يعْني أنَّ المجَاز لَيس مُبْعدًا البتَّةَ عن آيَات الصِّفَات وسَائِر الآيَات المُتَشَابهَة . وإنَّما الأمْر تَابعٌ في ذَلِكَ لما يُقَرِّره

---

(١) فخر الدِّين الرازي وآراؤه الكَلاميَّة والفلسفية ٥٢٤، وانظر أيضًا : محمد سعيد رمضان البوطي : الإنْسَان مُسيَّر أم مُخيَّر ٦٦.

الدَّليلُ . فإنْ غَاب الدَّليلُ المُلْجئ إلى المَجَاز ، فَذَلِكَ يَعْني الرُّجُوع إلى الأصْل وهو الأخْذُ بالحَقيقَة دُون القَول بالكَيف ، وهو المصيرُ الذي لا محيدَ عنه . وإنْ ظَهَر أمَامنَا الدَّليل المُلْجِئ إلى المَجَاز ، فَذَلِكَ هو المَصيرُ الذي لا محيدَ عنه إذَن ، والحقيقَة عندئذ هي الغَائِبَة .

يَنْبَني على هذا الكَلام أنَّ في آيَاتِ الصّفَات مَا لا حُجَّة فيه على التَّأويل ، وفيها مَا ثَبتَت فيه الحُجَّة بالإجْمَاع على ضَرورَة التَّأويل ، وفيها ما كانت الحُجَّة فيه محلَّ اجْتِهَاد ونَظَر .

فَأمَّا مَا لا حُجَّة فيه على التّأويل ، فيجبُ فَهْمُهُ على ظَاهِرِهِ وحَقيقَتِهِ دُونَ إلْحَاق أي كيْف بذَاتِهِ عزَّ وجَلَّ ، ذَلِكَ هو قَرار الإمَام الأشْعَرِيّ وهو مَذْهَب السَّلف وأهل السُّنّة والجَمَاعَة ، وقد ضَرب الأشْعَرِيّ لذَلِكَ أمْثِلَة في كِتَابِهِ « الإبَانَة » و« مَقَالات الإسْلامِيين » .

وأمَّا مَا ثَبتَت الحُجَّة فيه بالإجْمَاع على ضَرورَة التَّأويل ، فَمِن أمْثِلَتِهِ قَوله ـ عزَّ وجَلَّ ـ خِطَابًا لنبيّه المُصْطَفى ﷺ : ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور : ٤٨] فَقَد تَمّ الإجْمَاعُ على أنَّ كلمَة «الأعْيُن» لا تَصْلُح لأنْ تكُونَ ظَرفًا للنّبي ﷺ لا مِن حَيثُ الإمْكَان العَقْليّ ولا مِن حَيثُ الوَاقِع الفِعْلي ، إذًا فَلا بُدَّ مِن صَرف « الأعْيُنِ » إلى مَعْنى الحِمَايَة والرِّعاية ، ولا يتأتّى الاخْتِلاف في ذَلِكَ قَط . ومِن أمْثِلَتِهِ الوَجْه في قوله تعالى : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص : ٨٨] ، فَلا يَتَأتّى تَفْسيرُ الوَجْه بمعْنَاه الحَقيقي الذي هو جُزءٌ مِنَ الذَّات ، ولكِن وَقَع الخِلافُ في المَجَاز الذي يجبُ أنْ يَؤول إليه .

وأمَّا مَا كَان وجُود الحُجَّة فيه محلَّ نَظَر وخِلاف ، فَكثيرٌ ، وقد ذَكَر الإمَام البَيْهَقي في كتَابِهِ « الأسْمَاء والصّفَات » طَائفةً مِنْها ، وفي تَفسير الإمَام الطَّبري فَيْضٌ منها ، وقد أطَال الإمَام الخَطَّابي في « مَعَالم السُّنَن » في بَيَان

العَوامِل التي دَعَت إلى الخِلافِ في تَأويل بعض المُتَشَابِه مِنَ الوَارِد في القُرآن والصَّحِيح مِنَ السُّنَّة .

وهَا أنَا أذْكُر لَكَ بعضًا ممَّا اخْتَلَف السَّلف فيه : أيؤوَّل أم لا .

فمِن ذَلِكَ مَا صَحَّ مِن تَأويل الإمَام أحمَد لـ« جَاء » في قوله تعالى : ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر : ٢٢] ، بمعنى وجَاء أمْرُ رَبّك مُستَدِلًا على ذَلِكَ بقوله تعالى : ﴿أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ [النحل : ٣٢][١] .

ومِن ذَلِكَ مَا رَوَاهُ البَيْهَقِيُّ عن حمّاد بن زَيد ، مِن تَأويلِهِ لنزُول الله إلى السّماء الدّنيا ، الوَارِد في أحَاديث النُّزُول ، بإقبَالِهِ جَلّ جَلاله على عِبَادِه[٢] .

ومِن ذَلِكَ مَا رَوَاهُ ابن تَيْميَّة ـ رَحمه الله ـ عَنِ الضَّحّاك مِن تَأويلِهِ « الوَجه » في قوله تعالى : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص : ٨٨] بذَاتِهِ تَعَالى والجَنَّة والنَّار والعَرش[٣] .

ومن ذَلِكَ قوله تعالى : ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة : ١١٥] ، فقَد حَكَى المُزَنيُّ عَنِ الإمَام الشّافعيّ أنّه قَالَ في هذه الآية : يعني ـ والله أعْلم ـ فثمّ الوَجه الذي وجَّهَكُم الله إليه . وذهب مُجَاهِدٌ ـ فيما رَوَاه البَيْهَقي عنه ـ إلى أنَّ المُرَاد بالوَجه في الآيَة قِبْلَةُ الله ، أي فأينما كُنتَ في شَرقٍ أو غَربٍ فَلا تَتَوجَّه إلا إليهَا[٤] .

أقولُ : لم أعْثُر على خِلافٍ عند عُلَماء السَّلَف في تَأويل الوَجْه في هذه

(١) البيهقي : الأسماء والصّفات ٢٩٢.

(٢) المصدر نفسه ٤٥٦.

(٣) مجموعة فتاوى ابن تيميّة ٢ : ٤٢٨.

(٤) البيهقي : المصدر نفسه ٣٠٩.

الآيَة ، فهُم مُتَّفقُون على إخْرَاجِهَا مِنَ الحَقيقَة إلى المَجَاز ، ولكنَّهُم اخْتَلَفُوا في المجَاز الذي يَنْبَغي صَرفها إليه ، كمَا مَرَّ بيَانه .

ومِن ذَلِكَ قَوْل رسُول الله ﷺ فيما أخْرَجَه البُخَاريُّ ومُسْلمٌ «لَقَد ضَحِكَ الله الليلةَ مِن فِعَالِكُمَا» فقد أوَّل البُخَاري الضَّحِكَ بالرَّحمة[1] .

فهذه المَوَاقِف التَّابِعَة للحَالات الثَّلاث ، مُنْدَرِجَة في المَنْهَج الذي ألْزَم به الإمَام الأشْعَرِيّ نَفْسَهُ ، وهو تَفْسيرُ المُتَشَابِه مِن آيَات الصِّفَات وأحَادِيثِهَا ، بالمعنى الحقيقي إلا عند وجُود حُجّة تَدْعُو إلى التَّأويل . وهي في مجمُوعِهَا صُورَة أمِينَة ودَقيقَة للنَّهج الذي كان عليه سَلَفُ هذه الأمَّة ، أهْل السُّنَّة والجَمَاعَة .

المسألة الثَّالثَة : النَّتَائج التي أفْرَزَهَا دِفَاعُ الإمَام الأشْعَرِيّ عَنِ العَقِيدَة الإسْلامِيَّة التي تَركَهَا رسول الله ﷺ مِن بَعْدِهِ نقيَّة صَافِية ظَاهِرُها كبَاطِنِها لا يَتِيهُ عنْهَا إلَّا زَائِغ ، والتي اجْتَمَعَ على التَّمسُّك بها أهْل السُّنَّة والجَمَاعَة ، سَواء منها مَا ظَهَر في عَصْرِه أو بَرَز مِن بَعْدِهِ[2] .

نُلخِّصُ هذه النَّتائج فِيما يَلي :

أوَّلًا : كانَ جُمهُورُ أهْل السُّنّة والجَمَاعَة مِن عُلَمَاء التَّفْسِيرِ والحَدِيثِ والفِقْهِ ، مُنْصَرِفِينَ إلى عُلُومِهِم ، مُعْرِضِينَ عَن ضَجيج الفِرَق الإسْلامِيَّة الشَّارِدَة عَنِ الحقِّ ، مُبْتَعِدِينَ عن خُصُومَاتِهِم ، حتَّى غَدَت عَقِيدَة أهْل الكِتَاب والسُّنَّة مَغْمُورَة ومحْجُوبَة في ضَجِيجِ تِلْكَ الفِرَق وصِرَاعَاتِ مَا بَيْنَهَا . فَلَمّا قَيَّضَ الله

(١) ابن حجر العسقلاني : فتح الباري ٧ : ٨٢؛ البيهقي : الأسماء والصّفات ٤٧٠.

(٢) انظر : مقدمة الشَّيخ زاهد الكوثري لكتاب تبيين كذب المفتري فِيما نُسب إلى الإمَام الأشْعَرِيّ ٩ـ ١٧؛ ابن العماد : شذرات الذهب ٢ : ٣٠٣؛ الشيخ أبو زهرة : كتاب المذاهب الإسْلامِيَّة ٢٦٥.

مِنَ الإمَام الأشْعَرِيّ نَصيرًا للحقّ الذي كان عليه سَوادُ الأُمّة الإسْلاميّة ، وفي مُقَدّمَتِهِم المحَدّثينَ والمُفَسّرين والفُقَهَاء ، أحْدَق بِهِ أهْلُ الحَقّ واتّخَذُوا منه نَصِيرًا للحَق الذي وَرِثوه مِن أصْحَاب رَسُول الله ، بعد أنْ كَانُوا مُبْتَعِدِينَ عن سَاحَات الخُصُومَاتِ العَقَائِديّة ، وامْتَدّت جُسُور التّواصُل بَيْنَه وبَين فُقَهَاء المَذَاهِب ، واشْتَدّت آصِرتهم به ، وسَارُوا عَلى نَهْجِهِ الذي كان هو نَهجَهُم مِن قَبْلِهِ ، ولكِن دُونَ رَسْم وبَيَان وإعْلان[١] .

والمُهم أنّ أيًا مِن أهْل الحقّ وأئمّة الفِقْه والحَديثِ ، لَم يَقِف منه مَوقِف النّاقِد أو المُخَاصِم بمَن فِيهِم الحَنَابِلَة والحَنَفِيّة على الرّغم مِن أنّ كثيرًا مِنْهُم كَانوا أتْبَاعًا للإمَام أبي منصُور الماتُريدي ، وسَبَب ذَلِكَ أنّ نِقَاط الخِلافِ بينَ الإمَامَين كانت قَليلَة ، وكان الخِلافُ في مُعْظَمِهَا لَفْظِيًا أو اجْتِهَاديًا[٢] .

ثانيًا : في الوَقْت الذي أحْدَق به أهْل الحقّ أتْبَاع الكِتَاب والسُّنّة ، مُؤيّدين ومُتّبِعِينَ ، وَقَفَ منه المُعْتَزِلَة ـ الذين كان الإمَام الأشْعَرِيّ مِنْهُم ، ثمّ تحوّل عنهُم وكشَف عن عَوارِهِم ـ مَوْقِفَ المُخَاصِم ، بل الحَاقِد المُعَادي . فَأوسَعُوه افْتِئَاتًا ، واخْتَلَقُوا عليه مِنَ الأبَاطِيل مَا هُو مِنْهُ بَرِيءٌ ، وشَوّهُوا الحَقَائِق التي كان يُجَليهَا ببَيَانَاتِهِ العِلْميّة الدّقِيقَة ، ورَاحُوا يَتَعَمّدُون تَنْكِيسهَا على لِسَانِهِ .

مِن ذَلِكَ مَا اخْتَلَقُوهُ ونَسَبُوه إليه ، مِن أنّ الله لا يجازِي المُطِيعينَ على إيمانِهِم وطَاعَاتِهِم ، وأنّه ـ عزّ وجَلّ ـ لا يُعذّب الكُفّار والعُصَاة على كُفْرِهِم

(١) جمع ابن السّبكي هذه المَسَائل الخلافية بينهما في ثلاث عشرة مسألة ، وللشيخ زاده رسالة أسماها : « نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المَسَائل الّتي وقع فيها الاختلاف بين الماتُريديّة والأشعَرِيّة في العقائد » ، وقد ذكرت أهمها في كتابي : « المذاهب التوحيديّة والفلسفات المعاصرة » ، ولولا بعد المكان الّذي فرق بين الإمَامين ، لانتهيا من هذه المَسَائل إلى وفاق .

(٢) ابن السُّبكي : طبقات الشافعيّة ٣: ٤١٤.

ومَعَاصِيهم . وإنَّمَا اسْتَخْرَجُوا هذه الأُكْذُوبَة عليه مِن قَوْلِهِ رَادًّا عليهم : إنَّ الله تَعَالى لا يجبُ عليه شيءٌ ، إذ الخَلْق خَلْقُهُ ، والمُلْكُ مُلْكُهُ ، والحُكْمُ حُكْمُهُ ، فَلَهُ أنْ يَتَصَرَّف في عِبَادِهِ بما يَشَاء[1] .

ومِن ذَلِكَ أنَّهم نَسَبُوا إليه نقيضَ مَا اهتمَّ به وخلافَ الدَّور الذي قَام به مِن قَطْعِ دَابِرِ الغُنُوصِيَّة وصَرف أذْهَان المُسْلمين عَنْهَا والتَّحْذِير مِنَ الرّكُون إليها والاسْتِسْلام لهَا . فَقَد أَلْصَقُوا به نَقيضَ ذَلِكَ مِن تُهمَة التَّأثُّر بالغُنُوصيَّة والدَّعْوَة إليهَا .

وسَبَبُ مَا دَعَاهُم إلى ذَلِكَ تحذيرُه في أكْثَر مِن مُنَاسَبة ، مِنَ الاسْتِدْلال على الحقِّ الذي جَاء به الرُّسُل والأنْبِيَاء بِغَير القُرْآن والسُّنَّة ، وتحْذِيره مِنَ الرُّكُون إلى الأدلَّة الفَلْسفِية ومَا أصْبَح يُسَمَّى بعِلْم الكَلام إلَّا بقَدْرِ الضَّرُورَة . ومِنَ المعْلُوم أنَّ التَّعَامُل بالفَلْسَفَة وعِلْم الكَلام هو البِضَاعَة الأُولى للمُعْتَزِلَة في نِطَاق الاسْتِدْلال . ونَظرًا إلى أنَّ الإمَام الأشْعَرِيّ اسْتَخَفَّ ببضَاعَتِهِم هَذه وحذَّرَ منهَا ، فَقَد كَان لا بُدَّ لهم أنْ يَتَّهِمُوا الأشْعَرِيّ باللَّاعَقْلانيَّة والاعْتِمَاد فيما يَعْتَقِد ويَدْعُو إليه على الكَشْفِ والإلْهَام والحَدس ، بعيدًا عن مَوَازِينِ العِلْمِ والنَّظَرِ . وذَلِكَ هو شَأنُ الغُنوصيِّين والسَّبيل إلى مُعْتَقَدَاتِهِم[2] .

ثالثًا : ظَهَرَ بعدَ وَفَاة الإمَامِ الأشْعَرِيّ بعضُ المُتَطرِّفِين ، وأكْثَرهم مِنَ الحَنَابِلَة ، سَاقَهُم الجَهْلُ وحَمَلَتْهُم العَصَبيَّة على مُخَالَفَةِ أُصُول مَذْهَبهم أولًا ، فَخَرَجُوا مِن إجْمَاع جَمْهَرَةِ المُسْلمين أهْل السُّنّة والجَمَاعَة ، لاسيَّما في آيَاتِ الصِّفَات ، ثمّ إنَّهم نَاصَبُوا أبَا الحَسَن الأشْعَرِيّ العَدَاءَ ، واخْتَلَقُوا أُمورًا نَسَبُوهَا إليه لم يَقُل بها قَط ، واخْتَرَعُوا على لِسَانِهِ أقَاويل ثَبَت في كُتُبِهِ القَول

(١) علي سامي النشار : نشأة الفِكْر الإسلاميّ ١: ١٧١؛ الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ١٢٠ وما بعدها .
(٢) أبو سليمان الخطابي : معالم السنن بشرح سنن أبي داود ، طبعة حمص ٥: ٩٥.

بنقيضها ، وسمّوا أنفسهم - ترويجًا لشبهاتهم وسترًا لغلوهم وتطرفهم - أنصارَ السَّلَفِ .

ومِن أبرز مَا يدلُّ على تخبُّطِهم ومُخالَفتِهم للسَّلَف ، أنَّ أبَا الحَسَن الأشْعَرِيّ كان واحِدًا مِن عُيون السَّلَف ، وأن أيًّا مِن أقْطَابِ السَّلَفِ ورِجَالِهِ الذين كَانُوا في عَصْرِهِ لم يخالِفْهُ في شيءٍ مما ذَهَب إليه ، بل وجَدُوا فيه نَصيرًا للحَقِّ الذي كَانُوا مُتمسِّكين به ، دَاعيًا إلى الاهْتِدَاء بالكِتَاب والسُّنَّة ونَبْذ كُلّ مَا يخالفهُمَا مِنَ البِدَع والفَلْسَفَاتِ المستَحْدَثَةِ ، ولَم يكُن في حَنَابِلَةِ ذَلِكَ العَصْر مَن يخالفهُ في الرَّأي فَضْلًا عن أنْ يُنَاصِبَهُ العَدَاء . إذًا فوُقُوف هَؤلاء الذين جَاءوا مِن بَعْدِهِ مَوقِف العَدَاء مِنْهُ ، إنَّمَا هُو في الحَقيقَة مُخاصَمَة ومُعَادَاة لكُلِّ أولئك الذين اتَّبعُوه وَوَقَفُوا منه مَوقِف الاغْتِبَاطِ والتَّأييدِ مِن أئمَّةِ الحَديثِ والتَّفْسيرِ والمَذَاهِب الفِقْهِيَّة ومِنْهُم الحَنَابِلَة ، وهَلِ السَّلَف الصَّالح إلَّا أولَئِكَ الرِّجَال؟

وقد انْبَرى للرَّدِّ عليْهم والكَشْف عن جُنُوحِهِم عن نَهْج السَّلَف وضَوَابِط الكِتَاب والسُّنَّة ، كثيرٌ مِن أئمَّة الدِّين وأنْصَار السُّنَّة ، ولَعلَّ خَيرَ مَن كَتَبَ في الرَّد عليهم والدِّفَاع عَنِ الإمَام الأشْعَرِيّ ابن عَسَاكِر - رَحِمَهُ الله - وذَلِكَ في كتابه : « تَبْيِين كَذِب المُفْتَري فِيما نسبَ إلى الإمَام الأشْعَرِي » ومِن أفْضَل مَا ظَهر أخيرًا في الموضُوع ذَاته كتاب : « بَرَاءَةُ الأشْعَرِيِّين » ، فهو كِتَابٌ عِلْميٌّ جَليل أخرَجَه مؤلِّفه - رَحمه الله - في مُجلَّدَين .

رَابعًا : ذَهَب بعضُ الفُضَلاء إلى أنَّ في الأشَاعِرَة الَّذين جَاءوا بعدَ أبي الحَسَن الأشْعَرِيّ مَن خَالَفُوه في نهجِهِ ، فَأوَّلُوا كثيرًا مِن آيَاتِ الصِّفَات ، ولم يَذْهب هو إلى تأويلِهَا ، واعْتَمَدُوا في كثيرٍ مِن مَسَائل العَقِيدَة على عِلْم الكَلام واسْتَرسَلُوا في التّعَامُل به دُونما حَاجَة ، وكان مَنْهَجُهُ الوُقُوف عند

دَلائل القُرآن والسُّنّة، وعَدَم الاسْتِعَانَة بالفَلْسَفَة وعِلْم الكَلام إلَّا بالقَدْر الذي تَدْعُو إليه الحَاجَة أو الضَّرورَة.

أقولُ: لعلَّ هذا الذي ذَهَب إليه بعضُ الكَاتِبين غَيرُ دَقيق.

فإنَّ عُلَماء العَقِيدَة مِن أهْل السُّنَّة والجَمَاعَة «الأشَاعِرَة» لم يخالفُوا أبا الحَسَن الأشْعَرِيّ في شيءٍ مِن مَنْهَجه الذي أخَذَ نفسَه به، وإنَّما خَالَفُوه في جُزْئيَّات اجْتهاديَّة لم تخْرُج في مَجْمُوعِهَا عن مَنْهجِهِ. لَقَد كان مِن مَنْهَجِهِ أنَّ كُل مَا هُو دَاخِلٌ في المُتَشَابِه مِن آيَاتِ الصّفَات والأفْعَال، يجبُ فَهْمُهُ على ظَاهِرِهِ وتَفْسِيرِه بمعنَاهُ الحَقيقي دُون كَيف، ولا يجوزُ إخْرَاج شَيء منه إلى المَجَاز إلَّا عند وجُود حُجَّة تَدْعُو إلى ذَلِكَ، وقَد سَبَقَ بيَانُهُ. وهذا مَا تمسَّكَ به العُلَمَاء الَّذين جَاؤوا مِن بَعْدِهِ، مِن أمْثَال البَاقِلَّاني والرَّازِي والغَزَاليّ .. ولكنَّهُم اخْتَلَفُوا عنه في تَطبيقِ بعض الجُزْئيَّاتِ على مَنْهَجِهِ هذا، فَرُبَّمَا لم يَر فِيها حُجَّة تَدْعُو إلى التَّأويل، في حِين أنَّ في العُلَماء الَّذين جَاءوا مِن بَعْدِهِ سَائِرينَ على نَهْجِهِ، مَن رَأى أنَّ فِيهَا حُجَّة تَدْعُو إلى التَّأويل. ولا شَكَّ أنَّ الاجْتِهَاد يلْعَب دَورًا كبيرًا في رُؤيَة الحُجَّة أو عَدَمِهَا. ومِنَ المُسْتَبْعَد أنْ يحصُرَ الإمَام الأشْعَرِيّ حقّ الاجْتِهَاد في البَحْثِ عَنِ الحُجَّة وفَهمِهَا في شَخْصِهِ هو دُون غَيرِه.

على أنَّ اخْتِلاف الزَّمن والظُّروفِ الثَّقَافِيَّة والحَضَاريَّة، يُعدُّ دَليلًا مِنَ الأدلَّة الاجْتِهَادِيَّة لمعْرِفَة وُجُود الحُجَّة الدَّاعيَة إلى التَّأويل أو عدم وجودِها، إلى جَانِب سَائِر الأدلَّة الأُخرَى. وإذَا تَمَّ الالْتِزَام بالمَنْهَج، فَإنَّ الاتِّفَاق الحَرفِي مع اجْتِهَادَات الإمَام الأشْعَرِيّ في فَهْم آيَات الصِّفَات وغَيرِهَا لا مُوجِب له ولا مُلْزِم به. فَإنَّ الأسْبَابَ والظُّرُوف والدَّلائِل قد تَخْتَلِفُ مَا بَين مُجْتَهِدٍ وآخَر، فَضْلًا عَنِ الاخْتِلافِ الذي يَفْرِضُ نَفْسَهُ مَا بينَ عَصْرٍ وآخَر.

ولعلَّ أوَّلَ مَن لاحَظَ أثَر اخْتِلافِ الزَّمَان في إبْرَاز الحُجَّة الدَّاعيَة إلى التَّأويل، الإمَام الخطَّابي الذي يُعَدُّ مِن أعْيَان عُلَماء النّصف الأوَّل مِنَ القَرن الرَّابع، فهُو الوَاسِطَة بين عَصْري السَّلَف والخَلَف. يقولُ ـ رَحمهُ الله ـ في كِتَابِهِ «مَعَالم السُّنَنِ»، عند شَرْحِهِ للحَديث الذي رَوَاهُ الشَّيخَان عن رسُول الله ﷺ مِن حَديثِ أنَس بن مَالِك ؓ، أنَّه قَال: «لا تَزَالُ جهنَّم تقولُ هَل مِن مَزيد، حتَّى يَضَع ربّ العِزَّة فِيهَا قَدَمَهُ فتقُول: قَطْ قَطْ، ويَزْوي بَعْضُهَا إلى بَعْض. ولا يَزَالُ في الجَنَّة فَضْلٌ، حتى يُنْشِئَ الله خَلقًا فَيسْكِنَه فُضُول الجنَّة». يقولُ أبو سُليمَان الخطَّابي ـ رحمه الله ـ في شَرْحِهِ لهذا الحَديث:

«كَان أبو عُبَيد ـ وهُو أحَد أئمَّةِ أهْل العِلْم ـ يقولُ: نحنُ نَروي هذه الأحَاديث ولا نُريغ لها المعَاني»، قال أبو سُليمان: «ونَحنُ أحْرَى بأنْ لا نَتَقدَّم فِيما تَأخَّر عَنْه مَن هُو أكْثَرُ عِلْمًا وأقْدَم زَمَانًا وسِنًّا. ولكن الزَّمَان الذي نحنُ فيه قَد صَار أهْلُه حِزْبَين: مُنْكِرٌ لما يُروى مِن هَذه الأحَادِيث رَأسًا ومكذِّب به أصْلًا، وفِي ذَلِكَ تَكْذيبٌ للعُلَماء الذين رَووا هَذه الأحَادِيثَ، وهم أئمَّة الدِّين ونَقَلَةُ السُّنن والوَاسِطَة بيننَا وبَينَ رسُول الله ﷺ، والطَّائِفَة الأخرَى مُسلِّمة للرواية فِيها، ذَاهِبةٌ في تحقيقِ الظَّاهِر مِنهَا مَذْهَبًا يكَادُ يُفْضِي بهم إلى القَوْل بالتَّشبيهِ. ونحنُ نَرغَب عَنِ الأمْرين معًا، ولا نَرضَى بواحِد منهما مَذْهَبًا، فيحقُّ علينَا أنْ نَطْلُب لما يَرِدُ مِن هَذه الأحَادِيث ـ إذَا صَحَّت، مِن طَريق النَّقْل والسَّنَدِ ـ تَأويلًا يخرج عَلى مَعَاني أُصُول الدِّين ومذَاهِب العُلَماء، ولا تَبطُل الرِّوايَة فِيها أصْلًا، إذَا كَانَتْ طُرقُهَا مَرضيَّةً ونَقَلَتُها عُدُولًا».

ثمَّ قالُ أبو سُليمان: «وذِكْرُ القَدَم ههُنا يَحْتَمِلُ أنْ يكُونَ المُرادُ بِهِ مَن قدَّمهم الله للنَّار مِن أهْلِهَا، فيقَعُ بهم اسْتِيفَاء عَدَد أهْل النَّار. وكُلّ شَيءٍ

قَدَّمتَه فهو قَدَم، كما قِيل لما هدَمته هدْمٌ ولما قَبَضْتهُ قَبْض. ومن هذا قوله ـ عزَّ وجَلَّ ـ: ﴿أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [يونُس: ٢]، أي: ما قَدَّمُوه مِنَ الأعْمَال الصَّالحَة[١].

أقولُ: وسَوَاءٌ أوَافَقَ أبو الحَسَن الأشْعَرِيّ الخَطَّابِيَّ عَلى هذا التَّأويل لكلمَة «القَدَم» أم لَم يُوَافِقه، فَإنَّ مَنْهَج أبي الحَسَن يَنْسَحِبُ عَلى هذا الاجْتِهَاد الذي أخَذَ به الخَطَّابي، لما سَبَق أنْ أوْضَحتُ.

بل إنِّي عَلى يَقينٍ بأنَّ أبَا الحَسَن الأشْعَرِيّ وأقْرَانَه مِن أئمَّة السَّلَفِ، لَو كَان في قَضَاء الله أنْ يَعيشُوا في القُرُون التَّالية لهم، لَوَجَدُوا أمَامَهُم مِنَ الأدلَّة الجَديدَة على ضَرورَةِ التَّأويل مَا يحملهُم على تَأويل الكَثير مِنَ المُتَشَابِه في القُرآن أو صحيحِ السُّنَّة. ولو كان في قَضَاء الله أنْ يَعيشَ أمثال الغَزَاليِّ والرَّازي والبَاقِلَّاني في العُصُور المتقدِّمَة مع أئمَّة السَّلَفِ، إذًا لضَاقَت أمَامَهُم المِسَاحَة التي تَسْمَحُ بالتَّأويل ولَتَنَاقَصَت الأدلَّة المُوجِبَة له، ولَوقَفُوا في تَفْسير هذه الآيَات والأحَادِيث عند ظَاهِر دِلالاتِها الحَقيقيَّة دُون تَكْييفٍ ولا تَشْبيهٍ.

إذًا فالجَامِع المُشْتَرك بينَ السَّلَفِ والخَلَف مِن أهْل السُّنَّة والجَمَاعَة هو الالْتِزَام بالمَنْهَج الذي ألْزم به الإمَام الأشْعَرِيّ نفسَه وسَارَ عليه في الدِّفَاع عن بُنْيَان العَقِيدَة الإسْلامِيَّة، ضِد الفِرَق التي تَكَاثَرت تَكَاثُر الثآليل على الجِسْم السَّليم السَّوي، فالكُلّ بمَن فيهم الإمَام أبو منصور الماتُريدي، كَانُوا سَائرين على هذا المِنْهَاج الجَامِع، ولَم تَكُن خِلافَاتهم الاجْتِهَاديَّة إلَّا دَاخِل مِسَاحَتِهِ وتحت سُلْطَانِهِ.

---

(١) إلى جانب قولهم بالتبرّؤ من عثمانَ وعليٍّ وأصحاب الجمل وأصحاب صفِّين ومَنْ قَبِل التحكيم، وقولهم كذلك بوجوب الخروج على الإمام إذا خالف السنّة، وغيرها من ألوان الغلوّ والانحراف القاتل. الشهرستاني: الملل والنحل، مصطفى البابي الحلبيّ، مصر ١٣٨٧هـ، ١: ١١٥.

وأمّا القَول بأنَّ في أئمَّة أهل السُّنَّة والجَمَاعَة الذين كَانُوا في عَصْر الخَلَفِ مَن اسْتَرْسَل في الاعْتمَاد على عِلْم الكَلام ورُبَّما تجاوَزَ إلى تحْكيم الرُّؤى والمَسَائل الفَلْسَفِيَّة في مجَال البحْثِ في العَقَائِد، فالذي أرَاهُ هو أن الوَاقِع يَشْهَد بذَلِكَ. وقد كان الأولى تجْنيب مَسَائل العَقِيدَة الإسْلامِيَّة مخاضَة الفَلْسَفَة وأوْهَامَها. وكان الأوْلى عَدم الاسْتِعَانَة بعِلْم الكَلام إلا عندَما تَقْتَضيه الحَاجَة أو تُلْجئ إليه الضَّرورَة.

على أنَّ أكثَر الذين دخَلوا مُعْتَرك عِلْم الكَلام، لم يَدخُلُوه دُخُول المُبتَدئ الذي يَرغَبُ أنْ يُعزّزَ حَقَائِق العَقِيدَة الإسْلامِيَّة بالأفْكَارِ والقَوانين الفَلْسَفِـية، وإنّما رَدُّوا بها على المُبْطِلينَ الذين اتّخذُوا مِن أوْهَام الفَلاسِفَة أدلَّة لِدَعم بَاطِلِهم. وهذا مَا فَعَلَهُ الغَزَاليّ والرَّازِي وآخَرون.

خَامسًا وأخِيرًا: كان مِن أبْرَز النَّتَائِج لهذا الذي وفَّق الله له أبَا الحَسَن الأشْعَرِيّ، مِن وقُوفِهِ الجِهَادِيّ ضِد المُبْتَدِعَة وتَيَارَاتِهِم الفِكْرِيَّة التَّائِهَة عن هَدْي القُرآن والسُّنَّة، وانْتِصَارِهِ للحَقّ الذي تَرَك رسُول الله أصْحَابَهُ عليه. أنْ خَمدَت جَذْوَةُ تِلْكَ الفِرَق ومُنِيَت بالهَزِيمَة الفِكْرِيَّة، وفي مُقدِّمتِهَا المُعْتَزِلَة الذين أتِيحَ لهُم أن يُهيمِنُوا على الفِكْر الإسْلامِيّ ردْحًا مِنَ الزَّمن، فبَادَت تِلْكَ الفِرق شيئًا فشيئًا بعد أنْ سَادَت. ولم يكُن سَبيل ذَلِكَ خَنْقًا للحُريَّات ولا إسْكَاتًا للألْسُن ولا تجريمًا للأفْكَار، وإنما كان سَبيلُ ذَلِكَ الحِوارَ العِلْميَ المتحرِّرَ عن أسبقيَّات العَصَبيَّات المَذْهَبيَّة والأحْقَادِ النَّفسيَّة والمغَانِم الدُّنيويَّة. وشَاء الله تَعَالى أنْ يكُون أبُو الحَسَن الأشْعَرِيّ هو رَائِد الحِوَار، وهو قَائِد الدَّعْوة إلى تحْكِيم العِلْم، والرُّجُوع إلى هَدْي القُرآن والسُّنَّة، فكان في إقْبَال أئمة التَّفْسير والحَديث والفِقه وأتْبَاعِهِم عليه، وفي دَعْمِهِم له

وسَيْرِهِم ورَاءَه مَا أعَاد مَنْهَج أهْل السُّنَّة والجَمَاعَة وتيَّارِهم إلى البُروزِ وفَاعليَّة الحُكْم والتَّوجِيه .

واليَوم .. لَيسَ بيننَا وبينَ أنْ يَعُودَ هذا التيَّار .. تيَّار أهل السُّنَّة والجَمَاعَة الوَاحِد والمُوحّد ، إلى البُروزِ والفَاعليَّة وجَمْع الكَلِمَة ، سِوى أنْ تَصْمُت العَصَبيَّات ويَنْطِق العِلْم صَافِيًا عَنِ الشَّوائِب ، وأنْ يتحكَّم الإخْلاص لله عزَّ وجَلَّ ، ويَغيب مِيزَان الأهْوَاء والمَصَالِح ، فنَسألُكَ اللهم أنْ تُحرِّرنَا مِن عَصبيَّاتِ أنْفُسِنَا ، وأنْ تَغْرِس نِعمَة الإخْلاص لوَجْهِك في قُلُوبِنَا ، إنَّكَ وليُّنَا وإليكَ يَرجِعُ الأمْر كُلُّه . والحمْدُ لله ربِّ العَالمين .

المنهجية الأصولية عند الإمام أبي الحسن الأشعري

قضايا ومناقشات*

محمد كمال إمام

الخلفية الفكرية لأصول الفقه عند الأشعري :

تمتدُّ حياة الإمام الأشعري بين قرنين كلاهما يؤسس لأصول الاجتهاد ، وكلاهما يؤرخ لأزمة الاجتهاد . في القرن الثالث الهجرى احتدم صراع الفرق الإسلامية في الأصول والفروع ، وكان خاتمة ذلك التحول الحاسم في تاريخ العقل الكلامى بانفصال وصل إلى حد القطيعة بين الأشعري والاعْتِزال ، وفى القرن الرَّابع أدت فوضى الخلافات الفقهية ونزعات التعصب إلى إغلاق باب الاجتهاد .

لقد كانت شخصية الإمام الأشعري قَلِقةً لأسباب اجتماعية لم توفر له الاستقرار الداخلي ، ولأسباب فكرية نَأت به عن الطمأنينة ، فقد بلغ الصراع في زمنه مداه بين المذاهب الدينية ، وعند قادة الاتجاهات الكلامية ، ولم يكن صراع عقل ودين فحسب ، بل إنه اشتباك تواصَل على جبهات سياسيَّة واجتماعية ، وسال من أجله مداد كثير ، ونشأت أنظار ومجادلات حول رؤوس المسائل ، بل حول أهم الدلائل ، وخاصةً أن أغلب أعلام القرن الهجرى الثاني عاشوا عقودًا مؤثرة في القرن الثالث ، من أمثال أحمد بن حنبل ، والجاحظ ، وأبي الهذيل العلاف ، والنظام ، وابن كُلَّاب ، وأبي العباس القلانسي ، والحارث المُحَاسبي . ولهؤلاء آراء كلامية ، ولبعضهم مبَاحِث صادمة مثل موقف النَّظَّام من الإجماع ، وموقف الجاحظ من أحاديث الآحاد ، وكل هؤلاء وغيرهم من أهم مصادر فكر الأشعري ، وسنقرأ

آراءهم بين القبول والرفض في أطروحة الأشعري الكلامية والأصولية، وخاصة أن المواقف الجدية كانت سمة اتجاهات الفقه وأصوله في القَرن الثَّاني الهجري، وهو ما يصوره الجاحظ أصدق تصوير في كتابه «حُجج النبوة» بقوله: «والعَجب من ترك الفقهاء تمييز الآثار، وترك المتكلمين القول في تصحيح الأخبار. وبالأخبار يعرف النبي من المتنبي، والصادق من الكاذب، وبها يعرفون الشريعة من السنة، والفريضة من النافلة، والحظر من الإباحة، والاجتماع من الفرقة، والشُّذوذ من الاستفاضة، والردَّ من المعارضة، والنار من الجنة، وعامة المفسدة من المصلحة ... إن كل مَنْطِقٍ محجوج، والحجة حجتان: عيان ظاهر، وخبر قاهر، فإذا تكلمنا في العيّان وما يفرع منه، فلا بد من التعارف في أصله وفرعه منه، ولا بد من التصادق في أصله، والتعارف في فرعه، فالعقل هو المستدل، والعيان والخبر علة الاستدلال وأصله، ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكون الاستدلال مع عدم الدليل، والعقل مضمن بالدَّليل، والدليل مضمن بالعقل، ولا بد لكل واحد منهما من صاحب، وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر، والعقل نوع واحد، والدليل نوعان: أحدهما شاهد عيان يدل على غائب، والآخر مجيء خبر يدل على صدق»[1].

وهذا وصف دقيق لخريطة العقل الأصولي في أواخر القرن الثاني الهجري، يساعد على اكتشاف لحظة تطور دقيق في تاريخ علم أصول الفقه ـ الذي لم يكتب بعد ـ وهي لحظة الانتقال من الظاهرة الأصُوليّة التي استوعبت عصر الرسول ﷺ وعصري الصحابة والتابعين، إلى بداية العلم الأصولي

(١) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، الفصول المختارة من كتب الجاحظ، اختيار عبيد الله بن حسان، نشر بعناية محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠، ٢: ١٧٢ـ١٧٣.

مباحث ومناظرات وتدوين، وهنا تبدو الأهمية الكبرى لدور المعتزلة في توسيع علم أصول الفقه ودور الإمام الشافعي في تأصليه وترتيبه وتدوينه، وهو لحظة لقاء نادرة ومُبكِّرة بين العقل ويمثله الإمام الشافعي، وهو اللقاء الذى أثمر منهج المتكلمين في المدرسة الأصولية. ولهذا يصعب علينا التسليم بما يقوله أحمد صبحي[1] عن الإمام الأشعري: «إنه كان من المتعذر أن يظل معتزليًا ويتعبد على الفقه الشافعي ... وربما أعجب الأشعري بما قام به الإمام الشافعي في التوسط بين أهل الحديث وأهل الرأي، فقد قصر أبو حنيفة نظره على الجُزئيَّات والتفاصيل أكثر من مراعاة القواعد والأصول، وعمل بالرأي والقياس حين كان يشك في خبر الرسول، أما مالك فربما أفرط في مراعاة المصالح المرسلة واهتم بالحديث معرضًا عن الرأي، فجاء الشافعي ليجمع بين القواعد والفروع فكان مذهبه أقْصَد المذَاهب»[2]، وكان الأشعري يعي أنه ينتظره دور مماثل في الأصول في الصراع الدائر بين غلو المعتزلة في العقل، ووقوف الحنابلة عند النقل.

هكذا ترجحت لدى أبي الحسن الأشعري شافعية مذهبه الفقهي، حتى تعذر عليه إمكان التعايش مع أفكار المعتزلة، بل إن تبجيله لم يكن مقصورًا على الشافعي وإنما تعداه إلى سائر أئمة الفقه وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل خصم المعتزلة.

وهذا الرأي الذي قرره أحمد صبحي يحتاج إلى وقفة معه، لما يلى:

١ - هو يُؤسِّسه على ضرورة اتساق الموقف الكلامي مع المذهب

---

(١) صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام (بيروت: دار النهضة العربية، ط ٥، ١٩٨٥)، ٢: ٢٥، ٥٣.

(٢) يلاحظ هنا أن إشارة أحمد صبحي إلى مصطفى عبد الرازق في كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، ٢٢٥، والعبارة في الأصل هي للإمام الجويني في «مغيث الخلق».

الفقهي ، وهذا محض افتراض ، فالقول بأنه يندر بين المعتزلة من كان شافعيًا أو مالكيًا دليلٌ على ضرورة الاتساق بين الاتجاه الكلامي والمذهب الفِقْهي ، وشرط للتوازن والعطاء الفكري . ويكفي الإشارة إلى أن القاضي عبد الجبار شيخ المعتزلة في عصره ـ في الكلام والفقه وأصول الفقه ـ كان شافعيًا في الفروع ، كما كان تلميذه أبو الحسين البصري معتزليًا في الأصول حنفيًا في الفروع . وتفسير تحول الأشعري عن الاعتزال بالعودة ـ كما يقول أحمد صبحي ـ إلى انتمائه المذهبي ، هو عندنا محل نظر ، ويصح لدينا وصفه بأنه تبسيط للمسألة ، فالأشعري في اعتزاله لم يكن مجرد تلميذ للجبائي يتعلَّم ويتلقى ويستسلم، بل كان كما يصفه ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» ـ صاحب نظر في المجَالس وذا إقدام على الخصوم[1] . فمدرسة الاعتزال ـ كما يقول بحقٍّ محجوب بن ميلاد ـ لم تَزْدَرِ الأشْعري ولا هضمته ، وقد كانت بالنسبة له نظامًا قوَّى شخصيته بتمارينه الجدلية ومبادئه ، «ونَاموسًا» فكريًا أعانه على أن ينمو ويتطور ، إلى أن بلغ رشده العقلي ، ونضجه الشخصي ، وشعوره بذاته»[2] .

كما أن الحنابلة لم يقبلوا أبا الحَسن ولم يرحبوا به حتى بعد أن قرأوا كتبه مثل «الإبانة» و«اللمع» وغيرهما ؛ لأن فيها بقية من اعتزال .

وقد ألَّف أحد الحنابلة وهو أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم بن يزداد الأهوازي المقري المتوفَّى ٤٤٦هـ ردًّا عنيفًا على الأشعري سماه «مثالب ابن

(١) ابن عساكر ، علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي ، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، تحقيق أحمد حجازي السقا (بيروت : دار الجيل ، ط ١، ١٤١٦/ ١٩٩٥) ٩١.

(٢) ابن ميلاد ، محجوب ، في سبل السنة الإسلامية (تونس : دار بوسلامة للطباعة والنشر، ١٩٦٢) ٣٨.

أبي بشر الأشعري » ، أتى فيه بصفات جارحة ونقد لاذع لشخص الأشعري[١] .

٢ ـ الأمر الثاني أن الأشعري في عصْره لم يكن وحده داعية التوسط ، وإن كان الأكثر أتباعًا والأبعد تأثيرًا ؛ فقد كان العصر الذى ظهر فيه عصرَ المذاهب التى تنشد الحلول الوسطى ، وتبغي المواقف التوفيقية ، وهكذا نجد في الفترة نفسها التي ظهرت فيها عقيدة الأشعري (ت٣٢٤هـ) ظهور العقيدة الماتريدية بسمرقند على يد صاحبها أبي منصور الماتريدي (ت٣٢١هـ) ، وظهور العقيدة الطحاوية بمصر على يد أبي جعفر الطحاوي (ت٣٢١هـ) ... وهذه المذاهب الثَّلاثة تشترك في كونها مذاهب أهل السنة والجماعة ، إلا أن ما يميزها هو أن الماتريدي كان شيخ الأحناف وإمام أهل السنة والجماعة بسمرقند أو ديار ما وراء النهر ، أما الأشعري فكان إمام أهل السنة والجماعة وشيخهم من الشافعية في ديار العراق وخراسان والشام ، بينما كان الطحاوي شيخ الأحناف وإمام أهل السنة والجماعة في مصر[٢] .

بل إن محاولة الأشعري الجَمع بين النقل والعقل وصفها أحد من كتبوا بعمق تاريخ المذهب السُّني بأنها غير ناضجة . يقول الدكتور عبد المجيد أبو الفتوح بدوي بعد مناقشة لعبارات الأشعري عن التجسيم والتشبيه في كتابه « الإبانة عن أصول الديانة » : « إن ما مضى يدعونا أن نقدر أن « الوسطية » في مذهب الأشعري لم تتضح وضوحًا بينًا إلا على يد تلاميذه الذين جعلوا العقل في خدمة النص ، وجمعوا بين الاثنين في التدليل على آرائهم ، وبلوروا

(١) خشيم ، علي فهمي ، الجبائيان (طرابلس ـ ليبيا : دار مكتبة الفكر ، ١٩٦٨) ، ص٣٦٨.

(٢) حنانة ، يوسف ، تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي (المملكة المغربية : منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ، ط ٢، ٢٠٠٧) ، ٢٥-٢٦ المتن والهامش .

المذهب حتى اتضحت معالمه، ومهدوا الأرض أمامه للسيطرة الفكرية[١].

والرأي عندي أن صياغة آراء الأشعري، وإعادة ترتيبها وَفْقَ تطوره الفكري تعد أمرًا بالغ الصعوبة إن لم يكن مستحيلًا، ومن بينها بالطبع آراؤه في علم أصول الفقه. ويعود ذلك ـ كما أشار الأستاذ الدكتور أحمد الطَّيب في بحثه «أسس علم الجدل عند الأشعري» ـ إلى أن الباحث عن عقيدة الشيخ الأشعري أو عن مذهبه في علم الكلام بصفة عامة ـ وتبعًا لذلك في علم أصول الفقه ـ يواجه مشكلة لا يستهان بها، هي مشكلة المصادر الرئيسة التي تركها من بعده. ويرى الطَّيب أن المصنفات الستة التي وصلت إلينا من هذا التراث المترامي الأطراف الذي كاد يبلغ مائتي كتاب، يصعب عَدُّها مؤلفات رئيسة أو مصادر أُمهات لعقيدة الأشعري. ويضيف ـ بعد نظر دقيق في هذه المصنفات ـ قائلًا: «وإذًا فليس من المعقول في شيء أن تمثل هذه المصنفات المحدودة ـ شكلًا وموضوعًا ـ مذهب الشيخ الأشعري وفلسفته بأبعادها المتعددة في علم الكلام، أو في علم المناظرة والجدل، أو في المعقولات بوجه عام، خصُوصًا بعد ما تحدثنا المصادر الموثَّقة عن المكانة العليا التي كان يحتلها الأشعري كإمام في علم الكلام، وتصفه بأنه شيخ النظر، وإمام الآفاق في الجدل والتحقيق. وأنه شجًى في حلوق المعتزلة، وأنه ملأ الدنيا بمؤلفاته ومناظراته»[٢].

ويمكن القول إن غياب الأشعري أو بالأحرى مؤلفاته، وحضور الأشاعرة أو بالأدق عدد مقدر من مؤلفاتهم الأصلية، جعل صورة الأشعري

---

(١) بدوي، عبد المجيد أبو الفتوح، التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس حتى سقوط بغداد (جدة: عالم المعرفة، ط ١، ١٩٨٣) ٢٦.

(٢) الطيب، أحمد محمد: أسس علم الجدل عند الأشعري، حولية أصول الدين بجامعة الأزهر، القاهرة، ١٩٨٧ عدد ٤، ٢٠ـ٢٤.

الحقيقية حائرة بين كبار دارسيه. فالدكتور عبد المجيد أبو الفتُوح بدوي يجزم بأن الأشعري كما يبدو من فكره الذي سجله في كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» نهج منهج الحنابلة من أهل الحديث في مناقشة كثير من القضايا الفكرية[١].

وللأستاذ محمد السُّليماني ـ المعروف بالدقة والعمق في تحقيقاته وأبحاثه ـ في مقدمة تحقيقة لكتاب «الحدود» لابن فورك ملحوظة نقدية على ابن فورك، لالتزامه بالمنهج العقلي كما وضعه الإمام الأشعري ونقحه تلاميذه من بعده، حيث يقول: «ويتراءى لي أنه لو قدر لمثل صاحبنا، ـ وهو الراوية المقتدر ـ أن يربط بين الاتجاه العقلي والاتجاه النصي كما يمثله أصحاب الحديث، لقدم للمدرسة الإسلامية خيرًا كثيرًا»[٢]. وهذا يعني أن تأثير الأُشعري في ابن فورك يجعله ـ كما يقول السليماني ـ اقتصر على مدارك العقل وإبداعاته بعيدًا عن علوم ومعارف الوحي.

أما الأستاذ سعيد بن سعيد العَلوي فيقدم لنا في «الخطاب الأشعري» عقلًا أشعريًا لا ينطلق من البحث في أصول المذهب الأشعري ومصادره، وإنما يستهدف الكشف عن صيرورة النسق الأشعري ورصده في أثناء عملية التكون والتشكل ذاتها. وهذا الهدف معقول وجميل في ذاته، إلا أن غربة المنهج الذى سلكه العلوي لقراءة المتن الأشعري تجعله غريبًا عن موضوعه، وتجعل رحلة البحث عن عقل أشعري ـ ليكسب شرعيته في الوجود، وأهليته في الاستقلال والتمايز عن العقل الحنبلي من وجه، والعقل الاعتزالي من وجه

---

(١) المصدر السابق، ٢٥ـ٢٦.

(٢) ابن فورك، أبو بكر، الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، تحقيق محمد السليماني (بيروت: دار الغرب الإسلامى، ط ١، ١٩٩٩)، مقدمة المحقق، ٥٥ـ٥٦.

آخر ، ثم إنه يعي ذاته في ذلك كله ، في تقدير منه لوجود خصمه الحقيقي ونقيضه الكلي والمطلق وهو الفكر الإسماعيلي الباطني وعالمه الفكري برمته ـ رحلةً لا تصل إلى الشاطئ المنشود ، ولا تمكن هذا العقل من « تحْقِيق أصول المذهب »[1] ، على نحو ما تقررت عليه في علم الكلام ثم في أصول الفقه ، طالما أن الشيء الأساسي الذي لا بد أن يلفت نظر الباحث الإبستيمولوجي في علم أصول الفقه هو أن النشاط العقلي داخله وحيد الاتجاه ، يتجه دائمًا من اللفظ إلى المعنى ، كما في علم اللُّغة وعلم النحو وعلم البلاغة .

وأخيرًا نشير إلى نظرة محمد عبد الفضيل القوصي ، الذي يعتمد التطور أداة لفهم الصيرورة في الفكر الكلامي عند المعتزلة والأشاعرة ، وبدقة ملحوظة يحدد القوصي مقصوده من التطور في الإطار الكلامي بوجه عام بقوله : إنه « ذلك الضرب من الجهد الإرادي العقلي الذي يبذله المفكر في أناة وتدبر ، مراجعًا قواعد تفكيره وأسس رؤيته ، بحيث تنتهي به تلك المراجعة إلى مواقف مختلفة كثيرًا أو قليلًا عن مواقفه السابقة »[2]. أي هو نقد العقل الجزئي لذاته .

والذي يعنيني في قراءة القوصي أن الجويني بعد صياغته الظافرة لقضايا محورية في البناء الأشعري مثل قضية خلق الأفعال ، وبعبارة المفكر القوصي بعد هذا التنظير والتشييد ، والتأسيس والتَّقعيد ، نراه في المرحلة الثانية ـ أعني مرحلة «البُرهان في أصول الفقه» و «العقيدة النظامية» ـ يأتي على هذا البنيان من

---

(١) العلوي ، سعيد بن سعيد ، الخطاب الأشعري (بيروت : دار المنتخب العربي ، ١٩٩٢)، ١٨-١٩، و ١٧٥.

(٢) القوصي ، عبد الفضيل ، « تطور الكلامي عند إمام الحرمين الجويني » ، بحث بكتاب الذكرى الألفية في لإمام الحرمين الجويني ، إبريل ١٩٩٩ الدوحة ٢٠٠٠، ٢٦٦، ٣٥٧.

القواعد ، ويكر على صياغته الأولى هدمًا ونقضًا ، وتفنيدًا وإبطالًا ، « وتعتريك الدهشة حين تراه ـ في «النظامية» ـ يهاجم الكسب هجومًا صريحًا ... وتعتريك الدهشة حين تراه ـ في النظامية ـ يتسلح ببعض أسلحة المعتزلة التي طالما وجه إليها سهام النقد في « الإرشاد » ... وتعتريك الدهشة حين تراه في « البرهان » ينبذ الكسب على عجل ، قائلًا : « إن العبد عند الأشعري مُطالَب بما هو من فعل ربه ، ولا يُنْجي من ذلك تمويه المعتقد بذكر الكسب »[١] .

والرَّأي عندي أن هذا التطور الفكري في أشعرية الجويني ، لا صلة له بفتنة الكُنْدُري الذي لم يكن معتزليًا ، ولا بالدعم الذي شهده مفكرو الأشاعرة في ظل نظام الملك ، وإنما بإمعان النظر في أفق مفتوح كان الميدان المفضل لعقل إمام الحرمين ولم تكتب بطاقة النهاية للاتجاه الاعتزالي إلا بعد أن أصبحت بعضُ عناصره جزءًا منَ الأشعرية في مسيرتها التاريخية .

لقد كان ظهور الأشعري محنة فكرية للمعتزلة ، وقد أتاحت صحبته الطويلة للاعتزال ـ من صدر شبابه حتى بلُوغه الأربعين ـ أن يستخلص منه عناصره الإيجابية ، ويضيف إليها ما يضمن سلامة توجيهها وحسن استخدامها ، وأن يعرف في الوقت نفسه مواطن الضعف عند المعتزلة . فلم يكن مذهب الأشعري في الحقيقة ثورة كاملة على الفكر المعتزلي ورفضًا كليًا له ، بل كان إحياء له في شكل جديد يتمشى مع طبيعة الحياة الإسلامية في تلك الفترة ، ويكون أقدر على التأليف بين المَنازِع المختلفة ، وإرضاء الحاجات المتباينة ، وجمع الجمهور الأعظم من المسلمين على كلِمة سواء[٢] .

(١) القوصي ، المرجع نفسه .

(٢) سالم ، عبد الرحمن ، التاريخ السياسي للمعتزلة حتى نهاية القرن الثالث الهجري (القاهرة : دار الثقافة للتوزيع ، ١٩٧٩) ، ٣٣٦.

منهج أصول الفقه عند الأشعري :

تتلمذ الأشْعَري على أساتيذ عصره في الفقه والأصول والحديث ، منهم الإمام أبو إسحاق المروزي ، وزكريا بن يحيى الساجيّ[١] ، وسار على طريقته فقهاء كبار منَ الشافعية في القرن الرابع وفي مقدمتهم أبو العباس ابن سُرَيْج المتوفَّى ٣٠٦هـ ، وأبو بكر القفال الشاشي المتوفَّى ٣٦٥هـ ، اللذين اتهمهما السُّبكي بالميل إلى الاعتزال[٢] ، ولا دليل على دخولهما فيه بوصفِه مذهبًا ، ولكن الخبر في ذاته يشير إلى أفق عام تجاورت فيه أفكار أشعرية مع أفكار معتزلية خاصة في علم أصول الفقه ، وأصبحت طريقة الأصوليين منهجًا معتمدًا في التأليف رغم تنوع الانتماءات الكلاميّة ، وسنعتمد أساسًا في تحديد ملامح المنهج الأصولي عند الأشعري على كتابين كلاهما لابن فورك :

١ ـ **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري** : وهذا كتاب ـ كما يقول فضيلة الإمام الأكبر د . أحمد الطيب : «وإن لم يكن من تأليف الشيخ الأشعري نفسه أو مما كتبه أو أملاه على الناس ، إلا أنه يعدُّ مصدرًا مهمًّا لأفكار الشيخ وآرائه وتفصيلات مذهبه ، سواء ما تعلق منه بعلم الكلام أو علم الجدل أو علم أصول الفقه ... وتنبع القيمة الحقيقية لهذا الكتاب بوصفه مصدرًا أصِيلًا لآراء الشيخ من أن مؤلفه ـ أو مُمْليه ـ ابن فورك يأخذ في اعتباره منذ أول سطر في الكِتَاب أن مهمته هي تقرير أصول مذهب الشيخ الأشعري

(١) ابن عساكر ، تبيين كذب المفتري ، ٤٦ـ٤٧.

(٢) السبكي ، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي ، طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو (القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، ط ١ ، ١٣٨٣/ ١٩٦٤) ، ٣ : ٢٠١ـ٢٠٢. (والسبكي ينقل في الحقيقة عن ابن عساكر ، تبيين كذب المفتري ، ١٨٣) .

في هذه المباحث ، وقد أخذ ابن فُورَك نفسه بمنهج علمي دقيق يتلخص في نقل نصوص الشيخ في المسائل التي يوجد له فيها نصوص ، أما المسائل التي لا يوجد فيها نص فإنه شرط على نفسه أن يكون كلامه فيها على حسب أصول مذهب الشَّيخ ، بل إنه أخذ على عاتقه أن يميز الآراء المقطوع بها في مذهب الشيخ من الآراء المختلف فيها ، وأن يشير في مواطن الاختلاف إلى ما هو أولى بمذهبه وألْيَق به فينبه إليه »[١] .

فالنص إذًا معتمد من كبار أهل الاختصاص ، وتخريج الفروع على الأصول طريق فقهي سلكه أعلام الشافعية وصنفوا فيه ، ومن أوائل من صنف فيه الإمام الزَّنجاني في كتابه «تخريج الفروع على الأصول» .

٢ ـ **الحدود في الأصُول** : هذا الكتاب تكمن أهميته في كونه أول كتاب سني في الحدود الكلامية والأصولية ، والقسم الأخير منه هو شرح لمصطلحات في علم أصول الفقه . يقول محققه الأستاذ السُّليماني : « كما يلاحظ أن القسم يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالأقسام السابقة المتعلقة بعلم الكلام ، فبينهما قواسم مشتركة ، وبخاصة على مستوى الغاية والهدف ، فعلم الأصول يهدف إلى التوصل إلى الأحكام وتطبيقها عليه ، وعلم الكلام أيضًا يهدف إلى الغاية ذاتها بأسلوب يعتمد على نقد ونقض العقائد والتصورات المحرفة وإثبات عقيدة التوحيد وإشاعتها ، ولن يتأتى هذا إلا بالاستجابة للأوامر والأحكام الشرعية . ومن السهل أن يدرك الباحث في إرثنا الكلامي هذه العلاقة بين العلمين » .

وأهم ما في هذا الكتاب بعد النص المحقق ، الملحق الذي أضافه محققه في شرح بعض المفردات اللغوية والمُصْطلحات الشرعية ، معتمدًا على المتوافر لديه من مخطوطات تفسير القرآن الكريم لأبي بكر بن فورك .

(١) الطيب ، «أسس علم الجدل عند الأشعري» ، ٢٢٥ـ٢٢٦.

وإضافة إلى هذين المصدرين المهمين، لدينا مراجع إضافية نحاول الاستفادة منها قدر الإمكان مثل «التقريب والإرشاد» للباقلاني، و «التلخيص» لابن القاص، وغيرهما منَ المصادر الأصولية التي تعرض آراء الأشْعري الأصُولية. أما كتب الأشعري الأصولية ـ وهي كثيرة مثل «أصول الفقه»، و «رسالة في الاجتهاد»، و «الموجز»، و «إثبات القياس» ـ فكلها مفقودة، ولا نعرف عنها إلا أسماءها، وما اقتطف منها من آراء وأفكار ـ خاصة في الكتب الأصولية المتأخرة ـ يحتاج إلى تحقيق.

أَولًا: مُناقشَات ضروريَّة:

في مجرد المقالات معلومة مهمة ينبغي اتخاذها نقطة انطلاق في تحديد ملامح المنهج الأصولي عند الأشعري، والاستفادة منها في نقد بعض الكتابات المعاصرة في تحليل أصول الفقه السني. يقول ابن فورك عنِ الأشعري: «وكان يذهب في أكثر مسائل أصول الفقه إلى ما ذهب إليه الشافعي في كتاب الرسالة في أحكام القرآن»[1]. وهي عبارة مهمة في النظر إلى أطروحات معاصرة حول تاريخ دقيق لعلم أصول الفقه.

وأكتفي بأطروحة وائل حلاق في كتابه «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام مقدمة في أصول الفقه السُّني»، حيث ذهب إلى أن غياب جملة منَ العناصر الأساسية للمنهجية الفقهية عنِ الرسالة ليس كافيًا لتفسير التهميش الذي لحق بهذا الكتاب خلال القرن الثالث، كما يرى أن ما منحته الدراسات الحديثة للشافعي من امتياز بوصفه مؤسس علم أصول الفقه، بحيث صار كتاب «الرسالة» يُدرس الآن لا على أنه العمل الأول الذي يطرح

---

(١) ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه (بيروت: دار المشرق :١٩٨٧) ١٩٣.

الموضوع فحسب، بل بوصفه أيضًا النموذج الذي حاول الفقهاء وأهل الرأي اللاحقون جاهدين أن يقتفوا أثره، الأمر الذي أدى إلى الاعتقاد بوجود استمرارية غير منقطعة في تاريخ أصول الفقه بين «رسالة الشافعي» والكتابات اللاحقة حول الموضوع، يرى حلاق أن البحوث الأخيرة قد أظهرت أن مثل هذه الاستمرارية لم توجد قط، وأن صورة الشافعي بوصفه مؤسسًا لأصول الفِقه إنما هي اختراع متأخر[1]. وهنا قضيتان أثارهما حلاق هما عماد أطروحته الجديدة، وهما بحاجة إلى مراجع وتعليق.

القضيَّة الأولى: من الزاوية الإجرائية لم يحدد وائل حلاق ما هو الغائب في المباحث الأصولية خلال القرن الثالث الهجري، وهو القرن الذي توفي في سنيه الأولى الإمام الشافعي وبالتحديد عام ٢٠٤هـ. وطبقًا لمعيار تاريخ الوفاة عند مَنِ اعتمده من مؤلفي الطبقات عدَّ الشَّافعي من علماء القرن الثالث الهجري، وخلال القرن ظهرت مؤلفات كثيرة في علم الأصول تعامل معها كل علماء القرون التالية، وفقدناها في القرون الأخيرة فلم تصل إلينا، وحسب ما ذكره العلامة عبد الوهاب أبو سليمان في مؤلفه الرائد «الفكر الأصولي دراسة تحليليَّة نقديَّة»[2]، فقد شهد الربع الأول من القرن الثالث ظهور مؤلفات أصولية للأحناف والمعتزلة والمالكية، منها كتب إثبات القياس، وخبر الواحد، واجتهاد الرأي لابن صدقة الحنفي (ت٢٢١هـ). ومنها كتاب «النُّكَت» لإبراهيم بن سيار النَّظَّام (ت٢١١هـ)، الذي نفى فيه

(١) انظر: حلاق، وائل، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، مقدمة في أصول الفقه السني، ترجمة أحمد موصلي (بيروت: دار المدار الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٧).

(٢) أبو سليمان، عبد الوهاب، الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية (جدة: دار الشرق، ط ١، ١٩٨٣)، ٩٩ وما بعدها.

حجية الإجمَاع وهو من أعلام الاعتزال[١]، وكتاب في أصول فقه إمام دار الهجرة لأصبغ بن الفرج المصري (ت٢٢٥هـ). إضافة إلى مجموعة من الدراسات الأصولية لإمام المذهب الظاهري داود بن علي (ت٢٧٠هـ) ولابنه خلف (ت٢٩٧هـ) كتاب «الوصول إلى معرفة الأصول»[٢].

وطرائق الفِقْه الإسلامي في التواصل والحوار والتعليم تجعلنا أقرب إلى استبعاد القطيعة الفكرية بين هؤلاء الأعلام، فقد كانوا ملء السمع والبصر، وكانت أفكارهم ومذاهبهم تتلاقح وتتلاقى وتتحاور. وحضور «الرسالة» في مؤلفاتهم وحواراتهم هو المناسب لهذه البيئة العلمية الحرة. وليس لدينا شك في اتصال الإمام الأشعري برسالة الشافعي دراسةً وتدريسًا، وهو من هو في سلسلة أعلام القرنين الثالث وأوائل القرن الرابع، ولأن العلم يبدأ من الاستيعاب، فلا بُدَّ أن يكون الإمام الأشعري قد عكف ـ حتى وهو في رحاب الجبائي ـ على رسالة الشافعي، بل وعلى مجمل أعماله الأخرى الأصولية مثل «إبطال الاستحسان»[٣]، قبل أن يذهب في أكثر مسائل أصول الفقه إلى ما ذهب إليه الشافعي في كتاب «الرسالة» كما يقول ابن فورك في مجرد مقالاته[٤].

والرأي عندي أن اجتماع مدرسة الرأي ومدرسة الحديث في البناء

---

(١) ومن الوقائع التاريخية ذات الدلالة هنا أن البويطي ـ وهو أكبر أصحاب الشافعي المصريين ـ مات في سجن الواثق سنة ٢٣١هـ في محنة خلق القرآن، وقد أمر ابن أبي دُؤَاد والي مصر بامتحان البويطي فأبى أن يجيبه قائلاً: «أنه» يقتدي بي مائة ألف»، السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٢: ١٦٤.

(٢) أبو سليمان، الفكر الأصولي، ٩٩ وما بعدها.

(٣) وهو الكتاب الذي بين به داود الظاهري تخليه عن مذهب الشافعي ورده للقياس.

(٤) ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ١٩٣.

المعرفي للمذهب الشافعي، مهد لانتشار منهج المتكلِّمين في التصنيف الأصولي من ناحية، وأسس من ناحية أخرى لوسطية جامعة انتبه إليها بجدية الإمام الأشعري حتى قبل أن يغادر مقولات الاعتزال. وبالتأكيد فإن القرن الثالث شهد ردودًا على الشافعي من العلماء المالكية من أمثال حماد بن إسحاق البغدادي (ت٢٦٩هـ) وله كتاب «الرد على الشّافعي». وإسماعيل بن إسحاق (ت٢٨٤هـ) وله تآليف كثيرة في أصول الفقه منها كتاب «الاحتجاج بالقرآن»، و«كتاب الأصول» الذي قيل عنه: لعله أول كتاب تحت عنوان أصول الفقه عند المالكية.

ولا شك أن التقاء المالكية بالعقيدة الأشعرية أوجد تقاربًا في الآراء الأصولية، إضافة إلى كونهما معًا يصنفان في الأصُول على طريقة المتكلِّمين، وأيًا ما كان الأمر حول تاريخ دخول الأشعرية إلى المغرب، وتأثيرها في مجال علمي أصول الدين وأصول الفقه، فإن انتشار كتاب «الرسالة في عقود أهل السُّنة» لابن مجاهد الطائي (ت٣٧٠هـ)، وكتاب «مشكل الحديث» لابن فورك (ت٤٠٦هـ)، وكتاب «التلخيص في أصول الفقه» لإمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) كما روى ابن خير في «فهرست ما رواه عن شيوخه»[1]، إن ذلك كله يشير إلى تمكن الأشعرية في الأصول العقدية المالكية، ويشير أيضًا إلى تأثيرات أشعرية واسعة في مجال علم أصول الفقه عند المالكية.

القضية الثانية: إن الدِّراسات المعاصرة أخفت على الشّافعي امتياز مؤسس

---

(١) الأموي، أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة، فهرسة ابن خير الإشبيلي، نشرت بعناية محمد فؤاد منصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩/ ١٩٩٨)، ١٦٧، و٢٢٣-٢٢٤ (وقد ذكر كذلك للشافعي كتاب مختلف الحديث ١٦٤).

أصول الفقه ، وأصبحت «الرسالة» هي العمل الأول ، والعمل النموذج . إلا أن الدكتور حلاق يرى أن البحوث التي أُلفت في العقود الأخيرة أثبتت أن صورة الشافعي بوصفه مؤسسًا لعلم أصول الفقه هي ابتكار متأخر .

وهذا التقدير تعوزه الدقة في المنهج ، والصحة في الحقيقة التاريخية . فلا خلاف بين أهل الأصول ـ قدامى ومعاصرين ـ حول أهمية «الرسالة» في الدرس الأصولي وفي تاريخ العلم بوصف مادتها وبتأثير منهجها ، لكن أسبقية الشافعي في التدوين الأصولي لقيت ـ ولا تزال ـ معارضة من الأحناف والشيعة الإمامية ، نعم لم تصلنا قبل «رسالة الشافعي» مدونات في مسائل الأصول تضاهيها في تكاملها وشمول منهجها ، ولكن لم يكن الشافعي وحده في الساحة الأصولية في الربع الأخير من القرن الثاني وأوائل القرن الثالث ، ولم يكن منهج المتكلمين هو الوحيد في مجال التدوين ، فقد ظَهرت إلى جواره إرهاصات منهج الفقهاء في الدراسة الأصولية . بل إن السُبكي في ترجمته للمسعودي المؤرخ (ت٣٤٥هـ أو ٣٤٦هـ) يشير إلى رسالة عنوانها « البيان عن أصول الأحْكَام » . وقد علقها المسعودي عن ابن سريج ، وفيها مجموع أصول مذاهب الفقه في عصره . يقول السبكي : « وهذه الرسالة عندي نحو خمس عشرة ورقة ، ذكر المسعودي في أولها أنه حضر مجلس أبي العباس جماعة من حُذّاق الشافعيين والمالكيين والكوفيين ـ أى الأحْنَاف ـ والداوديين وغيرهم من المخالفين ، فبينما أبو العباس يكلم رجلًا من المالكيين إذ دخل عليه رجل معه كتاب مختوم فدفعه إلى القاضي أبي العباس ، فقرأه على الجماعة ، فإذا هو من جماعة الفقهاء المقيمين ببلاد الشاش يعلمونه أن الناس في أرض شاش وفرغانة مختلفون في أصول الأمصار ممن لهم الكتب المصنفة والفتيا ، ويسألونه رسالة يذكر فيها أصول الشافعي ، ومالك ، وسفيان الثوري ، وأبي حنيفة وصاحبيه ،

وداود بن علي الأصفهاني ، وأن يكون ذلك بكلام واضح يفهمه الناس ، فكتب القاضي هذه الرسالة »[١] .

وفي هذه المرحلة نشط عُلماء الأحناف في البحث عن العلل والمناطات ، والتخريج على أصول الأئمة ، وظهرت مباحث علم أصول الفقه المقارن ، وشهد القرن الرابع أيضًا بدايات علم أصول الفقه الإمامي على يد الشيخ المفيد (ابن المعلم) .

والرأي عندي أن سعي بعض الفقهاء إلى إغلاق باب الاجتهاد ، فتح المجال أمام الأصوليين لإظهار إبداعاتهم في العلم الأصولي ، وتسابقوا في التصنيف والشروح والتقعيد ، وظهرت كتابات أصولية مؤسسة على مذهب الأحناف مثل أصول الكَرْخي ، وأصول الجَصَّاص ، وكان نقد رسالة الشَّافعي من أهم ما قدمه أبو بكر الجصاص الرازي في هذا الكتاب . ولا يعني نقد «الرسالة» تعصبًا من الأحناف ، بل هو ـ في رأينا ـ النقاش العلمي الحر ، وتقاطع الأدلة ، وكلاهما ظهر واضحًا في « تقويم الأدلة » ، لأبي زيد الدَّبُوسي الذي انتصر ـ وهو الحنفي مذهبًا وطريقةً ـ للشافعي في عدد من القضايا الكلامية والآراء الأصولية . وسرعان ما شهدت القرون المتأخرة طريقًا ثالثًا يجمع بين طريقي الأحناف والشافعية ويساهم فيه أصوليون من كل المذاهب الإسلامية .

ملامح المنهج الأصولي عند الأشعري

١ ـ العلاقة العُضوية بين علم الكلام وعلم أصول الفقه :

يحاول بعض الباحثين إيجاد علاقة جدلية بين علمي الكلام وأصول الفقه ،

(١) السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٣، ص٣٥٦-٣٥٧.

وهي في تقديري علاقة عضوية أكثر من كونها جدلية، وللإمام الأشعري ومدرسته إسهام كبير في تأكيد هذه العلاقة. بل إن علم الكلام يعد مقدمة طبيعية لعلم أصول الفقه، الأمر الذي يجعلنا نتردد في تقديم الأشعري بوصفه أول من أرسى قواعد هذه العلاقة، إن هذه العلاقة العضوية تعطي الأولوية للنقل على العقل، وهي من السمات العامة في الفكر الأشعري.

وهذا ما أكده حمُّودة غرابة على الرغم من عدم اقتناعة بالموقف الأشعري، حيث يقول: «ما زال النص في المذهب الأشعري هو المقدم غالبًا، ومهمة العقل ظلت ـ كما كانت عند الأشعري ـ مهمة تهدف قبل كل شيء إلى تأييد النص والدفاع عنه دفاعًا عقليًا»[1]. ويقترب هذا الرأي العلوي بقوله: «لقد انتهى العقل الكلامي الأشعري إلى الحكم على نفسه بوجوب الانعزال، متى دلَّ على صدق النبي، فهو يأخذ كل ما يأتي به سمعًا وموافقة، والعقل الكلامي الأصولي، الذي يتصدَّى لمهمة البحث عن رُوح القوانين الشرعية، هو إذ ينتهي إلى إعلان فتح باب الاحتمال والتجويز، متى تعارض دليلان أو أكثر واستفرغ المجتهد وسعه وما قصر، فهو إنما يفعل ذلك لكي ينهي الرحلة كلها ويقفل الدائرة، دائرة النظر التشريعي، بالرجوع إلى عين النتيجة التي قررها المتكلِّم في رحلته الأولى، أي بالرجوع إلى النقل مصدرًا، والسمع طريقًا»[2].

وهذا التوجه ليس بعيدًا عن فكر الشافعي في «الرسالة»، وقد لاحظ مصطفى عبد الرازق أن فيها مباحث من علم الأصول تكاد تهجم على الإلهيات أو علم الكلام، كالبحث في العلم، وأن المجتهد مُصيب أو

(١) غرابة، حمودة: أبو الحسن الأشعري، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٣، ١٣٧.
(٢) العلوي، الخطاب الأشعري ٢٢٦.

مخطئ أو معذور، والفَرق بين القرآن والسنة، وعلل الأحكام، وترتيب الأصول بحسب قوتها وضعفها، وقد استدل الشافعي على حجية السنة وما دونها من الأصول فلفت الأذهَان إلى حجية القرآن نفسه، وهي مسألة وثيقة الاتصال بأبحاث المتكلمين.

وقد تطوَّرت هذه المباحث في أصول الفقه الأشعري، واتسعت آفاقها لتصبح من دقيق العلم في منهجية الأشعري الأصولية، وهي منهجية مكنت ـ كما يلاحظ مصطفى عبد الرازق أيضًا ـ المتكلمين من وضع أيديهم على علم أصول الفقه منذ القرن الرابع الهجري[1].

٢ ـ التَّفرقة في الاجتهاد بين الأصول والفروع:

لم يحقِّق الكثيرون رأي الأشعري في هذه المسألة، قال الدكتور حسين الجبّوري في بحثه «الإمام أبو الحسن الأشعري وآراؤه الأصولية»[2]: والمنقول عن الامام أبي الحسن الأشعري أنه قال: «كل مجتهد مصيب». وعرض لانتقادات الشيرازي في «شرح اللمع» على ما نسب إلى الأشعري، والنَّقل في هذه المسألة ـ وكثير غيرها ـ اعتمادًا على المصادر الوسيطة في أغلبه غير دقيق، وقد تناول الأشعري الاجتهاد ـ كما نقل عنه ابن فورك في ثلاثة من كتبه هي «الموجز»، و «مسألة في الاجتهاد»، وفي «أدب الجدل». والأشعري يفرق بين نوعين من الاجتهاد:

النوع الأول: الاجتهاد في الأصُول، وكان يقول: «إن الأصول الحق

(١) عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٩)، ٢٥٢.

(٢) الجبوري، حسين، الإمام أبو الحسن الأشعري وآراؤه الأصولية، مجلة جامعة أم القرى، السنة الرابعة، العدد الخامس، ١٤١٢هـ)، ٩٥.

في واحد من مذاهب المختلفين فيها ».

النوع الثاني : الاجتهاد في الفروع ، ورأيه فيه أن كل مجتهد مصيب ، والحق في جميع الفروع ، و« الكل مصيبون إذا أدى كل واحد منهم حق الاجتهاد »[١] .

والاجتهاد في الفرُوع عند الأشعري جائز فيما لم يوجد فيه نص ، وطريقه « أن يرده القائس بغلبة ظنه إلى أشبه الأصول بالحادثة ، فإذا استوت عنده الطريقان وعدم الترجيح بينهما كان في ذلك مُخَيرًا ، وإلى أيهما من ذلك ذهب كان مصيبًا ، وكان له أن يحكم به ويفتي» . وكذلك كان يقول في المجتهدين إذا اختلفا في حكم شرعي : «إنه لا يكون أحدهما أولى بالإصابة من صاحبه إذا اسْتَوت طريقتهما في الاجتهاد ولم يقع منهما تقصير »[٢] . وهذا ـ عند الأشعري ـ هو معنى الفقه من حيث هو « فهم لمعاني كتاب الله تعالى وسنن رسوله ﷺ فيما يتعلق بها من الأحكام للنوازل التي تنزل بالمكلفين » ، وذلك « أن النص على حكم كل حادثة بعينها معدوم ، وإنما أودعت أحكامُ الحوادث الجملَ التي يجب تفصيلها وتفهم معانيها بنوع الاستنباط والفكرة »[٣] .

إلا أنه يشترط في المتصدي للاجتهاد ما قرره « أهلُ الاجتهاد [أنه] لا يجوز الاجتهاد إلا لمن علم ما أنزل الله عز وجل في كتابه من الأحكام وعلِم السنن ، وما أجمع عليه المسلمون ، حتى يعرف الأشباه والنظائر ويرد الفروعَ إلى الأصول »[٤] .

---

(١) ابن فورك ، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ٢٠١.

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه ١٩٠.

(٤) الأشعري ، الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق أحمد جاد (القاهرة : دار الحديث ، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩) ، ٢٧٤.

ويأخذ الأشعري في تعبُّد النبي ﷺ بالاجتهاد برأي يخالف شيخه الجبائي . فالجبائي وابنه أبو هاشم قالا إن النبي ﷺ لم يكن متعبَّدًا بالاجتهاد في شيء من الشرعيات ، أما الأشعري « فإنه كان لا يأبى أن يكون النبي ﷺ متعبَّدًا بالاجتهاد في أحكام الشرع ، كما كان متعبدًا بالاجتهاد في أمر الحروب ومنابذة الأعداء ومُصَالحتهم »[١] .

وفي شأن تعلُّق الخطاب الإلهي وشموله ، كان الأشعري يذهب إلى أن « الأمر يتعلق بالمأمور به قبل وجوده وفي حال وجوده ، وأن كلام الله تعالى لم يزل أمرًا لمن يكون قبل أن يكون ، بشرط الكون والبلوغ والعقل . كما كان يُقرِّر أن أوامر الرسول ﷺ هي كذلك أوامر لمن يأتي بعده إلى آخر الزمان »[٢] . وما جاء من أوامر ونَواهٍ في نصوص الشرع كان الأشعري يرى أنها لا تقتضي الإيجاب أو الحظر بنفسها[٣] ، أي إنه لا بد في حملها على ذلك أو صرفها عنه من قرائن ، وإلا فالتوقف أولى . أما ظواهر النُّصوص في الكتاب والسنة فكان يساير في التعامل معها ما أجازه الفقهاء من تخصيصها « بالقِيَاس الجلي والخفي ، وسواء كان ذلك القياس عقليًا أو سمعيًا . وكذلك يجيز تخصيص ظاهر الكتاب بخبر الواحد كما يجيز ظاهر السنة المتواترة بخبر الآحاد ، وكذلك تخصيص خبر الواحد بخبر الواحد »[٤] .

ويذكر ابن فُورَك قول الأشعري : « مذهبي إجراء الكلام على عمومه وظاهره ، إلا ما خصه الدليل » . ثم ينبه فورك إلى أن هذا الأصل الذي قرره

---

(١) ابن فورك ، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ، ٢٠٢.

(٢) المصدر نفسه ، ١٩٧.

(٣) المصدر نفسه .

(٤) ابن فورك : مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ١٩٨.

الأشعري في كتاب « التفسير » هو خلاف ظاهر مذهبه من الوقف في عموم الألفاظ ، وهو غير معروف عنه عند أصحابه « لعزة وجود هذا الكتاب عند أكثرهم ، وبعضه لقلة عنايتهم بتدبُّرها »[١] .

ويفرق الأشعري في التخصيص والتعميم بين الأقوال والأفعال ، فهما مطلوبان في الأولى دون الثانية ، ذلك أن الأقوال « هي الموضوعة للتعدي ، والأفعال تختص الفاعلين ولا تتعدى » ، وهو في ذلك يسير على عادة الفُقَهاء ، كما لاحظ ابن فورك[٢] .

٣ ـ الدِّفاع عن أصول الشافعي :

أوجدت رسَالة الشَّافعي اهتمامًا كبيرًا في مجال النظر الأصولي ، واهتم الأصوليون بعده باستكمال مادته خاصة في مجال الأحكام ، حقيقة الحكم وأقسامه ، والحاكم ، والمحكوم فيه ، كما تكلموا عما يظهر الحكم به وهو الذي يسمى سببًا ، وكيفية نسبة الحكم إليه ، وغير ذلك من الأمور التي لم ترد في «الرسالة» . واهتموا أيضًا بشرح «الرّسالة» ، والتعامل مع مادتها الأصولية ومنهجها الكلامي ، قبولًا ورفضًا ، ودفاعًا ونقضًا .

ومن أهم ما أثاره الأُصوليُّون بعد الشافعي مسألة الحاكِم ، التي حاول المعتزلة تطويع الوحي ليكون مؤيدًا لرأيهم فيها ، فكان انفصال الأشعري عن المعتزلة عاملًا حاسمًا في رد الأمور إلى نصابها ، وعزل العقل عن كونه مصدرًا لأحكام الحلال والحرام ، واحتدم الجدل حول التحسين والتقبيح ، وحول صفات الأحكام قبل ورود الشرع ، وهل الأصل فيها الحظر أم الإباحة؟ وكلها

(١) المصدر نفسه ، ١٦٥.

(٢) المصدر نفسه .

قضايا كلامية انتصر فيها الأشعري لأصول الشافعي، ولم تكن آراء الأشعري في هذه القضايا محل اتفاق عند أتباع الشافعي أنفسهم، وهو ما أشار إليه أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع»، حيث قال: «واختلف أصْحابنا في الأعيان المنتفع بها قبل وورد الشَّرع؛ فمنهم من قال إنها على الوقف فلا يُحكم فيها بالحظر ولا بالإباحة، وهو قول أبي علي الطبري [ت ٣٥٠هـ]، وهو مذهب الأشْعَرية. ومنهم من قال: هي على الإباحة، وهو قول أبي إسحاق الإسفراييني [ت ٣٤٠هـ] وأبي العباس (بن سريج) [ت ٣٠٦هـ]، وبه قالت المُعْتزلة البصريون. فإذا رأى شيئًا جاز له تملكه وتناوله وهو قول المعتزلة البصريون. ومنهم من قال: إنها على الحظر، وهو قول أبي علي بن أبي هريرة [ت ٣٤٥هـ]، وهو قول المعتزلة البغداديين»[١].

وفي تفسير هذا الاخْتِلاف الذي أخذ فيه بعض أعلام الشافعية بآراء اعتزالية، بينما انتصر الأشعري للشافعي، يقول صاحب «طبقات الشافعية»: «وقد كنت أغتبط بكلام رأيته للقاضي أبي بكر الباقلاني في «التقريب والإرشاد»، وللأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني في تعليقه في أصول الفقه في مسألة شكر المنعم، وهو أنهما لما حكيا القولَ بالوجوب عقلًا عن بعض فقهاء الشافعية، قالا: اعلم أن هذه الطّائفة من أصحابنا ـ ابن سريج وغيره ـ، كانوا قد برعُوا في الفِقْه، ولم يكن لهم قدم راسخة في الكلام، وطالعوا على الكِبَر كُتبَ المعتزلة، فاستحسنوا عباراتهم، وقولهم: يجب شكر المنعم عقلًا، فذهبوا إلى ذلك، غير عالمين بما تؤدي إليه هذه المقالة من قبح المذهب»[٢]. واعتنق هذا

---

(١) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم، شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ٢: ٩٧٧.

(٢) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣: ٢٠٢.

الاعتقاد أبو علي ابن خيران (ت٣٢٠هـ) والإمام الإصطخري (ت٣٢٨هـ) وغيرهما من الفقهاء، وكذلك القفال وهو إمام في الأصول (ت٣٦٥هـ)، ثم رجعوا إلى مذهب الأشعري[١].

على أن للأشعري في هذا الصَّدد تقريرًا أو أصلًا عامًّا ربما أمكن أن تنضوي تحته أمهات هذه المسائل، فقد كان يقول ـ كما حكى عنه ابن فورك ـ: «إن دلالات العقول حظها في بعض المعلومات دون بعض، [وإنه] لا سبيل للعاقل من جهتها إلى التوصل إلى معرفة أحكام الأفعال في القبح والحسن والوجوب والندب على التعيين والتفصيل، وإن كان فيها دلالات يمكن أن يُتوصل بها إلى معرفة أحكام الموجودات بالحدوث والقدم والأوصاف التي تتبعها وتجري مجراها. فأما المعرفة بأعْيَان الواجبات وأحكامها من طريق الوجوب، فإن طريق ذلك الاستدلال بخبر الموثوق بخبره المأمون في غيبه إذا أنبأ عن عواقبها وما يلحق بفعل بعضها وترك بعضها الفاعلَ والتاركَ من الضرر والنقص والعيب والذم»[٢].

والرأي عندي أن البناء الأشعري في أصول الفقه تطور كثيرًا في عصر الأشعري وبعده. وكان مبحث التَّصديقات في علم أصول الفقه ـ بميادينه التي تستوعب القياس وخاصة قياس الشَّاهد على الغائب بصيغته الاحتمالية وصلتها بالمقاصد ـ من أبرز المجالات التي تعين على فهم وحدة المذهب الأشْعري، وقد تنوَّعت مسالكه ومسائله وسار على طريقه أتباع مذاهب فقهيه مختلفة.

(١) المصدر نفسه.

(٢) ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ٣٢.

خاتمــة

هذه مُجرد إشارات إلى بعض ملامح المنهج الأصولي عند الأشعري، لعلنا نعود إليها بدراسة شاملة لأدلة الفقه الإجمالية في ضوء ما أحدثته «رسالة الشافعي» من جدل، وفي ضوء ما قدمه الأشعري من آراء أصولية في قرن ازدحمت فيه الفرق الكلامية والأصولية، وأعلنت آراء النظام والظاهرية والشّيعة الإمامية التي رفضت القياس وحجية الإجماع، وأثارت لغطًا حول القطعية والظنيَّة في الأدلة والأمارات، وخاصة أن فوضى الأفكار احتاجت إلى ضبط وتحديد؛ لأن عصر الشافعي لم يكن عصر بيان بالتعريف، فظهرت أهمية الحدود، وضرورة فهم العلاقات الاصطلاحية. وتلك أدوات معرفية لا يستغني عنها علم من العلوم، وأصول الفقه إليْها أحْوَج، وسلطتها عليه ألزم.

ولا يعني هذا أن الإمام الشّافعي لم يدرك أهمية علم المصطلح، فقد عد الشيخ مصطفى عبد الرازق ذلك مظهرًا من مظاهر التفكير الفلسفي في كتاب «الرسالة» الذي يتمثل في «الاتجاه المنطقي إلى وضع الحدُود والتعاريف أولًا، ثم الأخذ في التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم، وقد يعرض الشّافعي لسرد التّعاريف المختلفة ليقارن بينها، وينتهي به التمحيص إلى تخير ما يَرتضيه منها»[1].

(١) عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ٢٤٥.

تعليقات ومداخلات

حسام الدّين فرفور:

شرفتُ بما سمعته من أخينا العزيز الدكتور محمد كمال إمام حول الإمَام أبي الحسن الأشْعَرِيّ أصوليًا ، وأنا أحدُ طُلاب العِلْم الذين يهتمون بعلمِ أصول الفقه ، وبعد أن سمعت آراء مُعمَّقة حول هذا الموضوع وكيف أنَّ الإمَام أبا الحسن الأشْعَرِيّ يُفرِّق بين الاجتهاد في الفروع والاجتهاد في الأُصول حقيقة .

وأنا أؤيد ما ذهب إليه د. محمد كمال إمام فيما استنبطه عنِ الإمَام أبي الحسن الأشْعَرِيّ أصوليًا ، ولكن الذي أريد أن ألفت إليه النَّظَر ـ حسبما أرى ـ أن هذا الملتقى عنوانه «الإمَام أبو الحسن الأشْعَرِيّ إمام أهل السُنَّة والجماعة : نحو وسطيَّةٍ إسلاميَّة تواجه الغلو والتطرف» .

لا شكَّ أننا سمعنا تحقيقات عظيمة وغوصًا في فكر الإمَام أبي الحسن الأشْعَرِيّ إمام أهل السُنَّة والجماعة، وهذا يدل على إحاطات من أصحاب الفضيلة السادة العُلمَاء ، ولكن الذي أتمناه ـ أو أرجو أن يكون قريب المنال ـ أن نَنْحُو بهذه الدراسات بحيث منها في مشكلتنا الّتي نعانيها نحن في كثير من البلدان العربية والإسلامية ، فالانحراف في المنهج الفكري الإسلامي ، والتطرف والغلو ، يحتاج منَّا إلى أن نسقط منهج الإمَام أبو الحسن الأشْعَرِيّ في وسطيته . كيف كان وسطًا بين المُعتزِلَة وأصحاب الحديث والحنابلة وأهل السُنَّة ، حتى نستفيد من وسطيته هذه فنُسقط منهجه على ما نحن عليه ، لنستفيد ونصوغ وسطيَّة منضبطة كوسطيَّة الإمَام أبي الحسن الأشْعَرِيّ تؤيد النَّقل بالعقلِ ولا تتجاوز النَّقل ، ثُمَّ نفهمُ أن الدِّين يسرٌ لا عسر ، وأنه اعتدالٌ لا غلو .

كنتُ أتمنى أن نستغل هذه الدراسات ـ على ما فيها من جهود كبيرة، لمن يُقدِّر لهذه الدِّراسات قدرها، فكلها دراسات معمَّقة وأصحابها لهم فيها جهود مبرورة ـ ونستثمرها ونُسقطها على ما نحن بصدده: «نحو وسطية إسلامية تعالج الغلو والتطرف». نحدد ما هي الوسطية، ونحدِّد كيف استفدنا من وسطية الإمَام الأشْعَرِيّ حيث تجاوز المُعْتَزِلَة ثمّ تجاوز غلو بعض الحنابلة وأصحاب الحديث، فنصوغ وسطية تناسب عصرنا على سنن تلك الوسطية. شكرًا لكم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

عمار الطالبي:

أشكر الأخ الكريم د. محمد كمال إمام وهو في الأصول إمام، تعرَّض للناحية الأصولية عند الإمَام الأشْعَرِيّ، وأنا أريد أن أضيف أنَّ الإمام الزركشي في كتابه «المحيط في الأصول» أشار إلى رأي أبي الحسن الأشْعَرِيّ في ثلاثة مواضع في الجزء الأول والثَّاني والرابع، ولكن المهم هو أنَّه نقل من كتاب أبي بكر ابن فُورَك وقال: «ذهب أبو الحسن الأشْعَرِيّ إلى تصويب المجتهدين». وهذه الكلمة مهمة كما أشار شيخنا فرفور. فنحن في عصرنا هذا نُخطِّئُ المجتهدين، ويزعم بعضُنا أن مجتهدًا معينًا هو على الحق، ومَن عَدَاه مِن المجتهدين لا يصحُّ رأيه ولا قوله وإنِ استند إلى الحديث وإنِ استند إلى الأوْلى.

هذا ما نُعانيه من الفروع وكذلك في الاجتهادات الفرعيَّة في الأصول، لذلك نريد أن يتسع صدرنا لكل المجتهدين قاطبةً ولآرائهم ما لم يكن هناك خلاف لنصٍّ قطعي، وما نجتهد فيه ينبغي أن لا ينازع بعضنا بعضًا عليه، ولا نشتبك في معارك وهميَّة لا قيمة لها.

وما أشار إليه كذلك أخونا د. حسن الشَّافِعِيّ حين قال بأن القواعد الأصوليّة كُلها قطعيّة ، فهذا كلام فيه نظر ، فالشَّيخ ابن عاشور في مقاصد الشَّريعة ناقش هذه المسألة ، وبيَّن أن أغلب القواعد الأصولية فيها خلاف بين الأصُوليين .

وعلى كل حال الجديد في كتاب «المحيط» هو أنه أشار إلى كتاب لأبي بكر بن فورَك اسمه « شرح مقالات الأشْعَرِيّ » ، وهذا الكتاب لو وصلنا لكان فيه فائدة كبرى ، ولعله هو نفسه كتاب « مجرد مقالات الأشْعَرِيّ » ؛ لأن ما أورده من إنهاء كلامه يوجد في «مجرد مقالات الأشْعَرِيّ» الذي حُقق أخيرًا عام ١٩٨٣م . وأسأل الله التوفيق ، وأن تتسع صدورنا كلنا لبعضنا ، وأن لا يقع النزاع في المجتهدات وشكرًا .

محمد كمال إمام :

هذه كلمة قصيرة فيما أتصوره من خلال قراءتي لعصر الأشْعَرِيّ في القرن الثَّالث الهجري وأوائل القرن الرابع الهجري . لم يكن هذا العصر المزدحم بالتَّيارات السياسية والفكرية والفقهية قرنًا صامتًا إزاء هذه المواقف الأُحادية التي أشار إليها أخي منذُ قليل ، ولذلك رأينا الفكر الإسلامي في هذا القرن يسعى إلى وسطيّة وجدناها عند الإمام الأشْعَرِيّ ، ووجدناها عند الإمَام المَاتُرِيديّ الذي كان يسعى أيضًا إلى وسطية ، أي إن هناك ثُلاثيّة في القرن الثَّالث الهجري ، كلها تسعى إلى إيجاد نوع من التَّوفيق بين العقل والنَّقل أو نوعًا من الاتجاه الوسطي تمثَّل في أبي الحسن الأشْعَرِيّ ، وتمثَّل في الإمَام المَاتُرِيديّ ، وتمثَّل في الطَّحاوي في مصر . وكلهم له انتماءاته المختلفة إذا كان العصر يبحث في ظل هذه المواقف الحادة ليدعم موقف الوسط ، وإن بقي الأشْعَرِيّ بعد هذا العصر أكثر أتباعًا وأكثر تأثيرًا إلى يوم النَّاس هذا .

أما فيما يتعلق بالمادة الأصولية فأنا أظهرت بعض التَّوجُّهات الأصوليَّة للإمام الأشْعَرِيّ واعتمدتُ على «مجرَّد المقالات» بالدرجة الأولى، وقُلت في البداية: إنَّ هذا الاعتماد كان مصدره اعتماد فضيلة الإمَام الأكبر أحمد الطيب في بحثٍ ما نقله منذ سنوات عن الجدل عند الإمَام الأشْعَرِيّ ـ ربما منذُ أكثر من عشرين عامًا ـ قال فيه: إن هذه المصنفات الستَّة للإمام الأشْعَرِيّ لا تُمثل أمهات المصادر الأصولية التي يُمكن أن نعتمد عليها في تقرير فكر الإمَام الأشْعَرِيّ الأصولي الذي انتهت كتبه إلى أكثر من مائتي كتاب، كما قال عنه مترجمون كُثر، وبيَّنوا الأهمية التي احتلتها مصنفاته، فلا يُمكن أن نأخذ فِكره من هذه المصادر الستَّة فقط.

ولكن إذا أردتُ أن أتلمَّس معالم فكره ـ وقد قلتُ ملامح أصوليَّة ـ تمثَّلت في هذه الملامح الثلاثة التي ذكرناها، خاصة أنَّ هناك رابطًا عضويًّا بين علم أُصول الفقه وعلم الكلام، وهذا أمر طبيعي وحقيقي، وقد لاحظ ذلك مصطفى عبد الرَّازق، وقال إنَّه امتداد للإمام الأشْعَرِيّ في هذا الاتجاه، الذي جعل علم الكلام يتوهج في علم أصول الفقه فيما بعد، والذي أدَّى في القرن الرابع إلى سيطرة المُتَكَلِّمين أو منهج المُتَكَلِّمين على أغلب الدراسات الأصولية.

الملمح الثَّاني الذي أشرت إليه هو هذه التفرقة ما بين الأصول والفروع، وهي تفرقة جَعَلتني لا أعتني كثيرًا بالأقوال التي أُخذت على الإمَام الأشْعَرِيّ ـ وسوف ألتفت إليها التفاتًا كثيرًا بعد ذلك ـ كما أنَّ هناك تناقضًا وجدته بين ما نُقل عنِ الإمَام الأشْعَرِيّ في الدِّراسات الأصولية الحديثة وبين ما قرأته في «مجرَّد المقالات»، وهذا التناقض في الآراء ظاهرة معروفة ـ حتى في الآراء المنسوبة للأشاعرة أنفسهم بحيثُ أصبحت الآراء الوسطيَّة تحمل تناقضات ـ

كما في « التقريب والإرشاد » للإمام الباقلّاني مثلًا . فالإمَام الباقلّاني ـ لأنه يطوِّر مباحث الإمَام الأشْعَرِيّ بتعبير دكتور عبد الفضيل ـ ستجد لديه بعْضًا من هذه التناقضات .

فكان من الأنسب والفارق لا يزيد عن ٨٠ سنة ما بين الإمَام الأشْعَرِيّ والإمَام ابن فُورَك ، وقد تتلمذ الإمَام ابن فورَك على التلاميذ المباشرين للإمام الأشْعَرِيّ ، كان من الضروري أن نهتم بهذا الكتاب ، بالإضافة إلى ملحوظات أخرى مثل فكرته عنِ الاجتهاد ، وهو حتى حينما جعل الحق واحدًا في مجال الأصول لم يُعيِّن هذا الحقُّ الواحدُ مَن هي الطَّائفة المصيبة التي أصابت في أي الاتجاهين ، ولكنه حدد ملامح وجعل مرجعيته الكتاب والسُّنَّة .

إذًا الإمَام الأشْعَرِيّ منذ البداية يريد أن يدفع الأمة إلى وسطيَّة لا تُكفر أحدًا ، إلى وسطيَّة أيضًا لا تكون لغة التصالح فيها على حساب الحقيقة التاريخية . فعندما نريد أن يكون هناك نوع من التَّقارب ونوع من التوظيف الحقيقي لمنهج الأشْعَرِيّ أو ما قاله الأشَاعِرَة على امتداد تاريخهم الطويل ، وأن تتعامل هذه اللغة مع الحقيقة التاريخية بوصف إنكارها لا يؤدي إلى فائدة ، وفي الوقت نفسه نحاول أن نقدم فهمًا جديدًا للإمَام الأشْعَرِيّ بالذات حينما جعل الحسَّ جُزْءًا أساسيًا من منهجه المعرفي ـ فإننا نفتح الباب لتطوير كل المواقف التي تتعلَّق بالواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي ، بحيث نستفيد من كل العلُوم ومن كل الثقافات ، وننفتح على كل التيَّارات وكل الاتجاهات ؛ لأن هذه هي بنية المعرفة كما تأتي من مصادر الحسّ إذا كانت محكومة بنقلٍ صحيح . وهذا هو ما قصد إليه الأشْعَرِيّ .

مَلامِحُ التَّجْديدِ الأُصُولِيِّ عِنْدَ الإمامِ أبي الحَسَنِ الأَشْعَرِيِّ

حسّان فلمبان

الحَمْدُ لله الذي أَسَّسَ قَوَاعِدَ الشَّرْعِ بِأُصُولِ أَسَاسِهِ، وَمَلَّكَ مَنْ شَاءَ قِيَادَ قِيَاسِهِ، وَوَهَبَ مَنِ اخْتَصَّهُ بِالسَّبْقِ إِلَيْهِ عَلى أَفْرَادِ أَفْرَاسِهِ، وَأَوْلَى عِنَانَ العِنَايَةِ مَنْ وَفَّقَهُ لاقْتِبَاسِهِ.

وَأَشْهَدُ أَنْ لا إلهَ إلا الله وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لهُ، شَهَادَةً يَتَقَوَّمُ مِنْهَا الحَدُّ بِفُصُولِهِ وَأَجْنَاسِهِ. وَأَشْهَدُ أَنَّ سَيِّدَنَا مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ الذي رَقَى إلى السَّبْعِ الطِّبَاقِ بِبَدِيعِ جِنَاسِهِ، وَآنَسَ مِنَ العُلا نُورًا هَدَى الأُمَّةَ بِإِينَاسِهِ، صلَّى الله عَلَيْهِ وَعَلى آلِهِ وَصَحْبِهِ وسلَّم تَسْلِيمًا كَثِيرًا مَا قَامَتِ النُّصُوصُ بِنَفَائِسِ أَنْفَاسِهِ، وَاسْتُخْرِجَتْ المَعَاني مِنْ مِشْكَاةِ نِبْرَاسِهِ.

أمّا بَعد، فإنَّ فِكْرَة البَحْثِ تَدُورُ حَوْل تَأْثِير الأَشْعَرِيّ في أُصُول الفِقْه: هَل ابْتَدَع مَنْهَجًا فِيه؟ أو سَاهَم في تَطوُّر أُسْلُوب مُعَالجَة مَوضُوعَاتِهِ؟ وهَل تَأثَّر بعِلْم الكَلام في ذَلِكَ؟ ومَا أَثَر ذلكَ فِيمَن جَاء بَعْدَهُ ممَّن كَتَبَ في هذا العِلْم مِن كُبَرَائِهِ.

يُوَاجِه عَادَةً هذا النَّوعُ مِنَ الدِّرَاسَة عَوَائِق لَيْسَت بَسِيطَة، لأَنَّهَا تَقْتَضي دِرَاسَة القَضَايا التي تَكَلَّم فِيهَا الإمَام أَبُو الحَسَن، وهي مَرْحَلَة لا تَخْلُو مِن صُعُوبَاتٍ لِعَدَم وصُول بَعْض كُتُب الإمَام التي يُحْكَى أنَّه صَنَّفَهَا في عِلْم الأُصول، لذَا يَتَحَتَّم جمْع المَسَائل مِنَ الكُتُب التي نَقَلَت عَنه رَحِمَه الله، ولمَّا كَان هذا الأَمْر يَطُول ويحْتَاجُ إلى وَقْتٍ كَبيرٍ سَنَلْجَأُ إلى اسْتِقْرَاء بعضِ الكُتُب.

ثُمَّ لمعْرِفَة مَا هُو الذي يُمْكِن أنْ يكُون سَاهَم الإمَام أبو الحَسَن في

إبْدَاعِهِ، وحتَّى نَصِفَ هذا العَمل بالتَّجْديد، يَلْزَم تَقْديم كَلِمَة حَوْل التَّجْديد في عِلْم أصُول الفِقْه؟ لِيَتَبَيَّن لنَا أنَّ مَا عَمِلَهُ الإمَامُ هُو مِنَ التَّجْديد. وعليه فإنّي أزْعُم أنَّ الحديث عَنِ التَّجْديد الأصُولي عنْد الإمَام أبي الحَسَن الأشْعَرِيّ يظْهَر بالبحث وفق خطة البحث التالية.

خطَّة البحث ومساره

أولًا: نُبيِّن مَكَانَة الإمَام مِن خِلال التَّعرُّف عَلى حَيَاتِهِ وبيئَتِهِ وعَصْرِهِ ومُعَاصِريه ومَا قَالَهُ عُلَمَاءُ عَصْرِهِ عَنْهُ، ومَا الذي فَعَلَهُ في تَرسِيخ عَقيدَة أهْل السُّنّة والجَمَاعَة. ثُمّ بَعد الاتّفَاق عَلى مَفْهُوم التَّجْديد نَسْتَعْرِض المَسَائل الأصُوليّة التي تَكَلَّم فِيهَا، ومنهَا نُقَارِن. ثمَّ عَمَل مَن بَعْدَه ومَدَى تَأثُّره بما قدَّم رَحِمَهُ الله. وعَلى هذا التَّبويب جَرى البَحْث، والله المُسْتَعَان.

المكـانة

إنَّ قِرَاءَةً بَسيطَة في تَرجَمَة هذا الإمَام نُدْرك من خِلالها أنَّه إمَامٌ عظيمٌ مِن عُظَماء الأمَّة، ومِنَ الأئمَّة المُتَكَلِّمين المُجْتَهِدينَ، بَل إنه كَان أحدَ المُجَدِّدِين لهذا الدِّين[١].

يَنْحَدِرُ مِن نَسْل الصَّحَابي أبي مُوسَى الأشْعَرِيّ ﷺ، واسْمُه عَلي بن إسماعيل ابن إسْحَاق. كُنْيَتُهُ: أبُو الحَسَن.

وُلِدَ في البَصْرَة سنة ٢٦٠هـ. تَلَقَّى العِلْم عَلى عُلَمَائِهَا، وَأخَذَ عن أبي عَليّ الجُبَّائِيّ شيخ المُعْتَزِلَة. وأبو عَليّ هُو مَن هُو في عِلْم الكَلام وعِلْم أصُول الفِقْه، فَأخَذ عِلْم الكَلام عن زَوج أمّه أبي عَليّ الجُبَّائيّ شيخ المُعْتَزِلَة، لذَا لَم يَكُن

---

(١) نقل ذَلِكَ الحافظ المحدث ابن الصلاح وغيره، كما سيأتي.

مُسْتَغْرِبًا تَضَلُّع الإمَام أبي الحَسَن في عِلْم الكَلام؛ لذَا لـمَّا تَبَحَّر في كَلام الاعْتِزَال وبَلَغ فِيه الغَايَة كَان يُورِد الأسْئِلَة عَلى أسْتَاذِه ولا يجِد فِيهَا جَوابًا شَافِيًا؛ فتحَيَّر في ذَلِكَ. ولا غَرْوَ أنْ هَجَر مَذْهَب المُعْتَزِلَة وجَاهَرَ بخِلافِهِ.

قال الإمَامُ الذَّهبي في «العُلُوّ للعَليّ الأعلى الغَفَّار»: «كان أبُو الحَسَن أوَّلًا مُعْتَزليًا، أخَذَ عن أبي عليّ الجُبَّائِيّ، ثمّ نَابَذَهُ ورَدَّ عَليه وصَار مُتكلِّمًا للسُّنَّة، ووَافَقَ أئمَّة الحَديثِ. قال ـ رَحمَهُ الله ـ عن نَفْسِهِ: وقَعَ في صَدْرِي في بعض اللَّيَالي شَيءٌ ممّا كُنْتُ فِيه، مِنَ العَقَائِد، فَقُمْتُ وصَلَّيْتُ رَكْعَتَين وسَألتُ الله تَعَالى أنْ يَهْدِيَنِي الطّريقَ المُسْتقِيم، ونِمْتُ فَرأيتُ رسُول الله ﷺ في المَنَام، فَشَكَوْتُ إليه بعض مَا بي مِنَ الأمْر، فَقَال لي رسُول الله ﷺ: «عَلَيكَ بسُنَّتي»، فَانْتَبَهْتُ، وعَارَضْتُ مَسَائل الكَلام بمَا وجَدْتُ في القُرآن والأخْبَار فأثبتُّهُ، ونَبَذْتُ مَا سِوَاه ورَائي ظِهْرِيًّا».

وقَالَ ابنُ العِمَاد الحَنْبَلي في «الشَّذَرَاتِ»: «وممَّا بيَّض بِهِ أبُو الحَسَن الأشْعَرِيّ وجُوهَ أهْل السُّنَة النَّبويَّة، وسوَّد به رَايَاتِ أهْلِ الاعْتِزَالِ والجَهْمِيَّة ـ فَأبَانَ بِهِ وَجْهَ الحقِّ الأبْلَج، ولصُدُورِ أهْل الإيمَان والعِرْفَان أثْلَج ـ مُنَاظَراتٌ مع شَيخِهِ الجُبَّائِيّ التي بهَا قَصَم ظَهْر كلِّ مُبْتَدِع مُرَاءٍ».

قَال ابنُ كَثير في «البِدايَة والنّهايَة»: «إنَّ الأشْعَرِيّ كانَ مُعْتَزَليًا فَتَابَ بالبَصْرَة فَوق المِنْبَر، ثُمّ أظْهَر فَضَائِح المُعْتَزِلَة وقَبَائحَهم».

قَال ابنُ كَثير أيضًا: «ذَكَرُوا للشَّيْخ أبي الحَسَن الأشْعَرِيّ ثَلاثَة أحْوَال:

أوّلها: حَالُ الاعْتِزَال التي رَجَعَ عَنْهَا لا مَحَالَة.

الحَالُ الثَّاني: إثْبَاتُ الصِّفَات العَقْليَّة السَّبْعَة، وهي الحَيَاةُ والعِلْمُ والقُدْرَةُ والإرَادَةُ والسَّمْع والبَصَر والكَلام، وتَأويل الخَبَرِيَّة كالوَجْه والقَدَم والسَّاق ونحو ذَلِكَ.

الحالُ الثَّالِث : إثْبَات ذلك كُلّه مِن غَير تَكْييفٍ ولا تَشْبِيهٍ ؛ جَريًا على مِنْوَال السّلَفِ ، وهِي طَرِيقَتهُ في « الإِبَانَة »التي صَنَّفَهَا آخِرًا » .

قَال المُرْتَضَى الحَنَفِيّ في « إتْحَافِ السادة المُتَّقِين » : « أبو الحَسَن أخَذ عِلْم الكَلام عَنِ الشَّيْخ أبي عليٍّ الجُبَّائِيّ شَيخ المُعْتَزِلَة ، ثمّ فَارَقَهُ لِمَنَام رَآهُ ، ورَجَعَ عَنِ الاعْتِزَال ، وأظْهَر ذلك إظْهَارًا ، فَصَعِد مِنْبَر البَصْرة يوم الجُمُعَة ونَادَى بأعْلَى صَوْتِهِ : مَن عَرَفَني ، فَقَد عَرَفَني ومَن لَم يَعْرِفْني ...أنَا فُلان ابن فُلان ، كُنْتُ أقُولُ بخَلْق القُرآن ، وأنَّ الله لا يُرَى بالدَّارِ الآخِرَة بالأبْصَار ، وأنَّ العِبَاد يَخْلُقُونَ أفْعَالَهم ، وهَا أنَا تَائِبٌ مِنَ الاعْتِزَال مُعْتَقِدٌ الرَّدَّ عَلى المُعْتَزِلَة ، ثُمَّ شَرع في الرَّدِّ عَليهِم ، والتّصنيفِ عَلى خِلافِهِم » .

وقَال السُّبْكي في « طَبَقَاتِ الشَّافِعيَّة » : « أبو الحَسَن الأشْعَرِيّ كبيرُ أهْل السُّنَّة بَعد الإمَام أحمَد بن حَنْبَل ، وعَقِيدَتُهُ وعَقِيدَةُ الإمَام أحمَد وَاحِدَةٌ لا شَكَّ في ذلك ولا ارْتِيَاب ، وبِهِ صَرَّح الأشْعَرِيّ في تَصَانِيفِهِ ، وذَكَره غير مَرَّة « مِن أنَّ عَقيدَتي هِي عَقيدَةُ الإمَام المُبَجَّل أحمد بن حَنْبَل » هَذه عِبارَة الشَّيخ أبي الحَسَن في غَير مَوضِع مِن كَلامِهِ » .

وفِي اتِّبَاعِهِ للأئمَّة قَبْلَهُ نبّه ابن فُورَك أنَّ أبَا الحَسَن تَابِعٌ للإمَام الشَّافِعيّ في الأصُولِ والفُرُوعِ ؛ قَال ابْنُ فُورَك في كِتَابِ « شَرْحِ كِتَابِ المَقَالاتِ للأشْعَرِيّ » في مَسْألةِ تَصْوِيبِ المُجْتَهِدينَ ، قَال : « اعْلَمْ أَنَّ شَيْخَنَا أبَا الحَسَنِ الأشْعَرِيّ يَذْهَبُ في الفِقْهِ وَمَسَائل الفُرُوعِ وَأُصُول الفِقْهِ أيْضًا مَذْهَب الشَّافِعِيّ ... لكن رُبَّمَا يُخَالفُهُ في الأُصُول ، كَقَوْلِهِ بِتَصْوِيبِ المُجْتَهِدينَ في الفُرُوعِ ، وَلَيْسَ ذلك مَذْهَب الشَّافِعِيّ ، وَكَقَوْلِهِ : « لا صِيغَةَ للعُمُومِ » .

قِيلَ : بَلَغَت مُصَنَّفَاته ثلاثَ مِئة كِتَاب ، مِنهَا : «إمَامَةُ الصِّدِّيق» ، و«الرَّدُّ عَلى المُجَسِّمَة» ، و«مَقَالاتُ الإسْلامِيين» ، و«الإبَانَة عن أصُول الدِّيَانَة» ،

و«رِسَالَةٌ في الإيمَان» ، و«مَقَالاتُ المُلْحِدِين» ، و«الرَّدُّ عَلى ابنِ الرَّاوَنْديّ» ، و«خَلْقُ الأعْمَال» ، و«الأسمَاءُ والأحْكَام» ، و«استِحْسَان الخَوْض في الكَلام» ، و«اللُّمَع في الرَّد عَلى أهْلِ الزَّيغِ والبِدَع» ، يُعْرَفُ بـ «اللُّمَع الصَّغِير» . تُوفِّي ببغْدَاد سنة ٣٢٤هـ .

قَــدْرُه

قِيلَ : إنَّهُ مُجدِّد المِئَة الثَّالِثَة ؛ جَاءَ في « أدَب المُفْتي والمُسْتَفْتي »[١]، قَال الشَّيخُ تَقيّ الدِّين ابنُ الصَّلاح : عن أبي هُرَيرة ﷺ أنّه رَوى عن رَسُول الله ﷺ قَال : « إنَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ يَبْعَثُ لهذه الأمَّة عَلى رَأس كُلِّ مِئَة سَنَة مَن يُجَدِّد لهَا دِينهَا » . رَواهُ أبو دَاود في «سُنَنِهِ» ، ثُمَّ ذَكَر بإسْنَادِه عَنِ الإمَام أحمَد بن حَنْبَل ـ رَحِمَهُ الله ـ وَغَيره : أنَّه كَانَ في المِئَة الأولى عُمَر بن عَبد العَزيز ، وفي الثَّانيَة الإمَامُ الشَّافعيّ ـ رضي الله عنهما ـ قَالَ : وعَن غَير أحمَد : وكانَ عَلى رأسِ المِئة الثَّالِثَة أبُو الحَسَن الأشْعَرِيّ . وقَال بعْضُهُم : بل هُو أبُو العَبَّاس أحمَد بن عُمَر بن سُرَيج الفَقيه ، وكان على رَأسِ المِئة الرَّابِعَة ابنُ البَاقِلَّاني القَاضي أبو بَكر ، وقيل أبُو الطَّيِّب سَهل بن محمّد الصُّعْلُوكِي ، وكانَ عَلى رَأسِ المِئة الخَامِسَة أميرُ المُؤمِنينَ المُسْتَرشِد بالله .

وجَاءَ في «شَرْح صَحيحِ البُخَارِي» لشَمْس الدِّين السَّفِيري[٢] : وقَال النَّووي في « تَهذِيب الأسْمَاء واللغَات »[٣] : حمَلَهُ العُلَماء في المِئة الأولى على عُمَر بن عَبْد العَزيز ، وفي الثَّانية عَلى الشَّافعيّ ، وفي الثَّالثَة عَلى ابن

---

(١) ابن الصَّلاح : أدب المفتي والمستفتي ١: ١٣٠.

(٢) شَمس الدِّين السَّفِيري : شَرْح صَحيح البُخَارِي ١٥: ١٠.

(٣) النَّووي : تَهذِيب الأسْمَاء واللغَات ٢٧.

سُرَيج، وقيل: على الشَّيخ أبي الحَسَن الأشْعَرِيّ(١)، وفي الرَّابِعَة عَلى أبي سَهْلٍ الصُّعْلُوكيّ، وقيل: عَلى القَاضِي البَاقِلّاني، وقيلَ: عَلى أبي حَامِد الإسفرايِيني، وفي الخَامِسَة عَلى الغَزَاليّ.

إنَّ تَقْدِير هَؤلاء الأئمّة لَهُ، وجَعْلَهُ مِن مُجَدِّدِي الدِّين، يدلُّ عَلى مَكَانَةٍ أيّ مَكَانَة.

مُعَاصِرُوه:

تَقَدّم أنَّ أسْتَاذَهُ في عِلْم الكَلام هو أبُو عليّ الجُبّائِيّ والد أبي هَاشِم، وهو: محمّد بن عبد الوَهّاب بن سَلام بن خَالِد بن حمْرَان الجُبّائِيّ، مُتكلِّم، أُصُوليّ، مِن كِبَار المُعْتَزِلَة. وإلَيْهِ تُنْسَب الطَّائِفَة الجُبَّائِيّة، نَاظَرَهُ أبُو الحَسَن الأشْعَرِيّ. ولِد سَنَة ٢٣٥هـ، ومَات سَنَة ٣٠٣هـ. لَهُ عِنَايَةٌ بالرَّدّ عَلى الفَلاسِفَة والمُلْحِدَة، وتَقْرِيرِ العَدْل والتَّوحِيد، ولَهُ تَفْسيرُ القُرآن مِئةُ جُزء، وشَرحٌ عَلى مُسْنَد ابْن أبي شَيْبَة، وجُمْلَة مُصنَّفَات أبي عَليّ مِئة أَلْف وَرَقَة وخَمْسِينَ أَلْف ورَقَة(٢).

أبو هَاشِم عبد السَّلام بنُ محمّد بن عبْد الوَهّاب الجُبّائِيّ، ابن أبي عَلي، وُلِدَ سَنة ٢٧٧هـ مُعْتَزلي مُتَكلّم، وإليه تُنْسَب البَهْشَمِيَّة، تُوفِّي سَنَة ٣٢١هـ. مِن آثَارِهِ: كِتَابُ «الجَامِع الكَبير»، وكِتَابُ «المَسَائِلُ العَسْكَرِيّة»، و«النَّقْض عَلى أرِسْطَاطاليس في الكَوْنِ والفَسَادِ والطَّبَائِع والنَّقْض عَلى القَائِلين بهَا»،

---

(١) نقله العيني في عُمدة القاري شرح صحيح البخاري ١: ٣٠٢، عن الحافظ ابن عساكر بَهاء الدِّين المتوفى سَنَة ٦٠٠.

(٢) انظر ترجمته في: ابن العماد: شذرات الذهب ٢: ٢٤١؛ القاضي عبد الجبار: طبقات المُعْتَزِلَة ٢٨٧-٢٦٩؛ العسقلاني: لسان الميزان ٥: ٢٧١؛ ابن القيم: مفتاح الشعادة: ٢: ١٦٥؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان: ١: ٤٨٠؛ الزركلي: الأعلام: ٦: ٢٥٦؛ الجنداري: تراجم رجال الأزهار ١: ٣٥، ابن ناصر الدين الدمشقي: توضيح المشتبه ٢: ١٤٠.

و« الاجْتِهَاد والإنْسَان » ، و« الجَامِع الصَّغِير » ، و« الأبْوَاب الصَّغير » ، و« الأبْوَاب الكَبير »[١] . الصَّيرفِي ، الذي نَاظَرَهُ الأشْعَرِيّ ، كذا جَاء في البَحر المُحِيطِ في أصُولِ الفِقْه[٢] .

مَلامِحُ التَّجْديد في أصُولِ الفِقْه عِنْد الإمَام أبي الحَسَن الأشْعَرِيّ :

ثُمَّ قَبْلَ أنْ نَبْدَأ في تَلمُّس مَلامِح التَجْديدِ الأصُوليّ عِند إمامِنَا ، لا بُدَّ مِن كَلمَة في مَعنى التَّجْديد . إنَّ مَوضُوع التَّجْديد ، وتَجْديد أصُولِ الفِقْه بالذَّات ، ومَا هُو الذي يُمثّل تجْديدًا في أصُول الفِقْه أو تَجْديدًا في الفِكْر الأصُوليّ ـ يحتَاجُ إلى أنْ نَقُوم لتبيينهِ بخُطْوَةٍ مَنْهَجِيَّةٍ ضَرُورِيَّةٍ لفَهْم التَّجْدِيدِ في هذا العِلْم .

---

(١) انظر ترجمته في : النديم : الفهرست ١ : ٢٤٧؛ الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ١١ : ٥٥؛ كحالة : معجم المؤلفين ٢ : ١٥٠؛ الذهبي : سير أعلام النبلاء ١٥ : ٦٣؛ الجنداري : تراجم رجال الأزهار ١ : ٢٢؛ ابن ناصر الدين الدمشقي : توضيح المشتبه ٢ : ١٤٠.

(٢) قال الأُسْتَاذُ أبو مَنْصُورِ البَغْدَادِيُّ في كِتَابِ التَّحْصِيل : وكان أبو العَبَّاسِ القَلانِسِيُّ وأبو بَكْرٍ الصَّيْرَفِي من أصْحَابِنَا يَقُولانِ بِوُجُوبِ شُكْرِ المُنْعِمِ وَوُجُوبِ الاسْتِدْلال على مَعْرِفَتِهِ وَمَعْرِفَةِ صِفَاتِهِ من جِهَةِ العَقْل قبل وُرُودِ الشَّرْعِ ، ثم إنَّ الصَّيْرَفِي نَاظَرَ الأشْعَرِيّ في ذَلِكَ وَاسْتَدَل على وُجوبِ شُكْرِ المُنْعِمِ بِالعَقْلِ بِوُجُوبِ الاحْتِرَازِ مِمَّا يُخَافُ منه الضَّرَرُ ، قال فإذا خَطَرَ بِبَالِ العَاقِلِ أنَّهُ لا يَأْمَنُ أنْ يَكُونَ له صَانِعٌ قد أنْعَمَ عليه وَأرَادَ منه الشُّكْرَ على نِعَمِهِ وَالاسْتِدْلال على مَعْرِفَتِهِ لزِمَهُ الشُّكْرُ وَالمَعْرِفَةُ فقال له الأشْعَرِيّ : هذا الاسْتِدْلال يُنَافِي أصْلكَ ؛ لأنَّكَ اسْتَدْللت على وُجُوبِ شُكْرِ المُنْعِمِ بِإمْكَانِ أنْ يَكُونَ المُنْعِمُ قد أرَادَ ذَلِكَ ، وَإرَادَةُ الله لا تَدُل على وُجُوبِهِ ؛ لأنَّهُ سُبْحَانَهُ قد أرَادَ حُدُوثَ كل ما عَلِمَ حُدُوثَهُ من خَيْرٍ وَشَرٍّ وَطَاعَةٍ وَمَعْصِية ، وَلا يَجُوزُ أنْ يُقَال بِوُجُوبِ المَعَاصِي وَإنْ أرَادَ الله عزّ وجَلّ حُدُوثَهَا .

فَعَلِمَ الصَّيْرَفِي مُنَافَاةَ اسْتِدْلالِهِ على مَذْهَبِهِ وَرَجَعَ إلى القَوْل بِالوَقْفِ قبل الشَّرْعِ . أ.هـ . وزَادَ الطُّرْطُوشِيُّ أنَّهُ صَنَّفَ كِتَابًا سَمَّاهُ «الاسْتِدْرَاك» ، رَجَعَ فِيه عن قَوْلِهِ الأوَّل . وَقِيل : إنَّهُ ألْحَقَ بِحَاشِيَة الكِتَابِ : « نَحْنُ وَإنْ كنا نَقُول بِشُكْرِ المُنْعِمِ فَإنَّمَا نَقُولهُ عِنْدَ وُرُودِ الشَّرْعِ » . قال وَكَذَا القَلانِسِيُّ كان يقول بِهِ ثم لمَّا تَحَقَّقَ له ما فِيه مِنَ التَّهَافُتِ رَجَع عنه . البحر المحيط ١ : ١١٨.

فَقَد رَأى بعضُ البَاحِثين أنَّ أهمَّ خُطوَةٍ مَنْهَجِيَّةٍ يجِبُ عَلى البَاحِثينَ الفَصْل فِيهَا هِي تَارِيخ تَطوُّر عِلْم أصُولِ الفِقْه ؛ فإنَّ تَاريخ عِلْم أصُول الفِقْه يُبيِّنُ أنَّهُ مَرَّ بمَرَاحِل تَارِيخيَّةٍ مُخْتَلِفَة ، عَالَجَ في كُلِّ مَرْحَلَة منهَا إشْكَاليَّاتٍ وأبْعَادًا جَديدة اخْتَلَفَتْ عن تِلْكَ التي عَالجَهَا في المَرْحَلَة السَّابِقَة لهَا ، وذلك بُغْيَة تَحقِيقِ الاسْتِجَابَة المَطْلُوبَة للتَّحدِّيَات الفِكْريَّة والوَاقِعيَّة التي وَاجَهَتْهُ في كُلِّ مَرْحَلَة .

والذي يُؤكِّد هَذِه الحَقِيقَة التَّارِيخيَّة بُرُوز محطَّاتٍ في حَرَكَة الفِكْر الأُصوليِّ ؛ فَإذَا اعْتَبَرْنَا الإمَام الشَّافِعيّ المَحطَّة الأُولى ؛ نَجِدُ أنَّ جهْدَهُ في كِتَابِه « الرِّسَالَة » تمَثَّل في ضَبْطِ مَسيرةِ الاجْتِهَاد بجَمْع أشْتَات مَنَاهِج الاسْتِنْبَاط التي كَانَت في عَصْرِهِ ، وعَرْضِهَا في صُورَةٍ مُنَظَّمَة ، وجَعْلِهَا عِلمًا مُتَنَاسِق الأجْزَاء .

ومَعَ أنَّ الفِكْر الأصُوليّ بعد الشَّافِعيّ لَم يَشْهَد تَغْييرًا كَبيرًا ؛ لكنَّهُ تَطَوَّرَ في الشَّكْلِ والمَضْمون ، بِسَبَبِ تَنَوُّع مَدَارِك العُلَماء الذينَ بَحَثُوا في هذا العِلْم وتخصُّصاتِهم : مُحَدِّثُون ، ولُغويُّونَ ، وعُلَماء كَلام ، وغَيرِهِم . وكذلك بِسَبَب دُخُول فَنِّ التَّصْنيفِ والتَّرتِيبِ على كُلِّ العُلُوم ، بما فِيها عِلْم أصُول الفِقْه .

وفي رَأي هذا البَاحِث أنَّ أهمَّ محطَّةٍ في التَّجْديدِ الأصُوليِّ بَعد الإمَام الشَّافِعيِّ هي : الإمَام الرَّازِيُّ الجصَّاص ، المتوفَّى ٣٧٠هـ في كِتَابِهِ « الفُصُول في الأصُول » ، الذي تَضَمَّنَ إضِافَات عَلى مُسْتَوى المَضْمُون والشَّكل . فَعَلى مُستَوى المَضْمُونِ أكْمَل المَبَاحِث اللغَوِيَّة ، ومَدْلُولاتِ الألْفَاظِ ، والمَوْضُوعَات المُشْتَرَكَة بَين الكِتَابِ والسُّنَّة ، والمَبَاحِث التي تَسْتَقِلُّ بها السُّنَّة عَنِ الكِتَاب ، كمَا طَوَّرَ البَحْث في دَليلِ الإجْمَاعِ ، والقِيَاسِ ، والاسْتِحْسَانِ ، ومَبْحَث الاجْتِهَادِ . أمَّا عَلى مُستوى الشَّكْل والصِّيَاغَةِ ، فَقَد تجَاوَزَ العَرض المُتَفَرِّق لـمَبَاحِث الأصُولِ الذي شَهِدَهُ كِتَاب « الرِّسَالَة » للشَّافِعي ، وذلك بتَرتِيبِهِ للأبْوَاب والفُصُولِ تَرتيبًا مَنْطِقيًّا ، وعَرضِهِ لـمَبَاحِث الكِتَاب عَرضًا عِلْمِيًّا مُنَظَّمًا .

كمَا يُمَثِّل كِتَاب «المُسْتَصْفَى» لأبي حَامِدٍ الغَزَاليّ المتوفَّى ٥٠٥هـ محطَّةً مُهمَّةً في تجْدِيدِ عِلْم أُصُول الفِقْه ، إذ تَضَمَّن إضَافَةً نَوْعيَّة على مُسْتَوى المَضْمُون ، تمثَّلَت في مُقدِّمَة في مَدَارِك العُقُولِ ، واحْتَوَت مَبَاحِث كَلاميَّة ولُغَويَّة هي مِن صَمِيم عِلْم المَنْطِق . وقد عدَّ الإمَام الغَزَاليّ هَذِه المُقَدِّمَة مَدْخلاً ضَروريًّا لجمِيع العُلُوم بما فِيهَا عِلْم أُصُول الفِقْه ، وأنَّ مَن لَم يُحِطْ بها فلا ثِقَة بعُلُومِهِ أصْلًا . كمَا بَحَثَ بمَنْهَجِيَّةٍ جَديدَةٍ مَوضُوع القِيَاس ، وبَاقِي الأدلَّة المُخْتَلَف فِيهَا . أمَّا عَلى مُسْتَوى الصِّيَاغَة ، فَقَد رَتَّبَ الغَزَاليّ في كِتَابِهِ «المُسْتَصْفَى» المادّة الأُصوليّة في إطَار هَيْكَلَة لَم يسْبق إليها ، حَيْثُ قَسَّم المَوْضُوعَات الأُصوليّة عَلى أربعة مَحَاوِر ، المحْوَر الأوَّل : الحُكْم ، والثَّاني : أدِلَّة الأحْكَامِ ، والثَّالِث : كَيْفِيَّة اسْتِثْمَار الأحْكَام ، والرَّابع : حُكْم المُسْتَثْمِر .

أقولُ : مَع أنَّ مَا تَقَدَّم أغْفَلَ المرْحَلَة التي سَبقَت الجصَّاصَ ، وكذلك الذين سَبقُوا الغَزَاليّ كالبَاقِلَّاني وإمَام الحَرَمَيْن ، إلَّا أنَّ هذا العَرْض كَانَ جَيِّدًا ، ونَسْتَطِيعُ مِن خِلالِهِ أنْ نَزِن شيئًا ممّا وَصَلَنَا مِن مَقَالاتِ الإمَام أبي الحَسَن الأشْعَرِيّ بَعدَ سَرْدِ بعضِها سَرْدًا سريعًا في بعض الكُتُبِ الأُصوليّة :

مَقَالاتهُ في البُرْهَانِ :

ذَكَر إمَامُ الحَرَمَيْن (ت. ٤٧٨هـ) مَقَالات الإمَام أبي الحَسَن ـ أو الشَّيخ كَمَا يَصِفُهُ إمَامُ الحَرَمَيْن ـ في مَا يَقْرُب مِن عِشْرِينَ مَوْضِعًا ، وهذه عَنَاوِينُهَا :

١ ـ يجوزُ تَكْلِيفُ مَا لا يُطَاق .

٣ ـ العِلْم مَا يُوجِبُ لِمَن قَام بِهِ كَوْنَهُ عَالمًا .

٤ ـ تَقْدِيم مَا يُدْرَك بالحَوَاسّ على مَا يُدْرَكُ بالعَقْل .

٥ ـ اخْتَلَف جَواب الشَّيخ في تَسْمِيَة العِبَارَات كَلامًا ، والظَّاهِر أنَّهَا

كَلامٌ على التّجوُّزِ ، وقال أيضًا : إنَّهَا كَلامٌ على الحَقِيقَة .

٦ ـ العَرَب مَا صَاغَت للأمْرِ الحَقِّ القَائِم بالنَّفْسِ عِبَارَة فَردة .

٧ ـ الذي يَرَاهُ الجُوَيْنِيّ أنَّ أبَا الحَسَن لا يُنْكِر صِيغَة تُشْعِر بالوُجُوبِ .

٨ ـ المُتَكَلِّمُون مِن أصْحَابِنَا مُجْمِعُونَ على اتِّبَاع أبِي الحَسَن في الوَقْفِ في الصِّيغَة التي فيها الكَلام إذَا تَجَرَّدَت عَنِ القَرَائِن .

٩ ـ المَعْدُوم الذي وَقَع في العِلْم وجُودُه واسْتِجْمَاعُه شَرَائِطَ التَّكْلِيف هُو مَأمورٌ ، مَعْدُومًا بالأمْرِ الأزَلي .

١٠ ـ الكَلامُ القَدِيمُ هُو القَائِمُ بالنَّفْس وهُو على حَقِيقَتِهِ وخَاصِّيَّتِهِ .

١١ ـ لا يَمْتَنِعُ قِيَامُ الأمْر مِنَّا بالنَّفْسِ مَع غَيْبَة المَأمُورِ .

١٢ ـ المَعْدُوم مَأمُورٌ على تَقْدِير الوُجُودِ .

١٣ ـ القُدْرَةُ الحَادِثَة تُقَارِن حُدُوثَ المَقْدُورِ ولا تَسْبِقهُ .

١٤ ـ لا حَاصِل لِتَعَلُّق حُكْم الأمْر بالقُدْرَة .

١٥ ـ لا يَثْبُتُ لمعْنَى العُمُومِ صِيغَة لَفْظِيَّة .

١٦ ـ رَدٌّ مَن نَقَل أنَّ الصِّيغَةَ وإنْ تَقَيَّدَت بالقَرَائِن فإنَّهَا لا تُشْعِرُ بالجَمْع بَل تَبْقَى على التَّرَدُّدِ ؛ نُقل عن أبِي الحَسَن مَذْهَبان : أحدُهُمَا الحُكْم بكَوْن اللفْظِ مُشْتَرَكًا بين الوَاحِد اقْتِصَارًا عليه وبَيْنَ أقلِّ الجَمْع ومَا فَوقَهُ ، ونَقَل عَنْهُ أنَّه كَانَ يقُول : لا أحْكُم بالاشْتِرَاك ، ولا أدْرِي للصِّيَغ مُجمَلًا ، ولا مُفَصَّلًا ، ولا مُشْتَرَكًا .

١٧ ـ مُنْكِرُو صِيَغ العُمُوم ولما يَتَطَرَّقُ إليهَا مِن تَقَابُل الظُّنُونِ لا شَكَّ أنَّهُم يُنْكِرُونَ المَفْهُوم .

١٩ ـ تَصْويبُ المُجْتَهِدينَ في المَظْنُونَاتِ .

٢٠ ـ الفُتُورُ في الشَّرائِع جَائِزٌ عَقْلًا ؛ إذْ لَيْس فيه مَا يُحيلُ ذَلِكَ ، ولا تُخَصِّصُ شَريعَةٌ عن شَريعَة .

بعضُ مَقَالاتِهِ في البَحْر المُحِيط :

يَذْكُر الزَّرْكَشي (ت. ٧٩٤هـ) الشَّيخ أبَا الحَسَن في أكْثَر مِن مِئة مَوْضِع . نَذْكُر منها :

١ ـ مَعْنَى الدَّليل أنَّه مُظْهِرُ الدَّلالَةِ .

٢ ـ إِذَا وُجِدَ النظر بِشُرُوطِهِ أَفَادَ العِلمَ ، ويَسْتَلزم وقوعَه عقبَه عَادَةً بإيجَادِ الله تَعَالى .

٣ ـ أَوَّل الوَاجِبَاتِ العِلمُ بِالله . تَفْرِيعًا على القَوْل بِوُجُوبِ مَعْرِفَةِ الله تَعَالى .

٤ ـ إدْرَاكُ الحَوَاسِّ هَل هُوَ مِنْ قَبِيل العُلُوم؟ وآخِرُ قَوْلَيْهِ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْهَا .

٥ ـ جُمْلَة الطُّرُقِ التي يُدْرَكُ بِهَا العُلُوم الضَّرُوريّة والاسْتِدْلاليّة تَنْحَصِرُ في أَدِلَةٍ خَمْسَةٍ : العُقُول ، والكِتَابِ والسُّنَّة ، والإِجْمَاعِ وَالقِيَاسِ .

٦ ـ تقديمُ مَا يُدْرَكُ بِالحَوَاسِّ على مَا يُدْرَكُ بِنَظَرِ العَقْل .

٧ ـ هَل يُعْرَفُ الله بِحَسَبِ ذَاتِهِ المَخْصُوصَةِ؟

٨ ـ العَقْلُ هُوَ العِلمُ .

٩ ـ لكل حَاسَّة مِنْهُ ـ أي العقل ـ نَصِيبٌ .

١٠ ـ الجَمْعُ بَيْنَ مَعْنَيَيْنِ في حَدٍّ وَاحِدٍ .

١١ ـ القَوْلُ بِحُدُوثِ التَّعَلُّقِ يُلائِمُ .

١٢ ـ يُسَمَّى خِطَابًا عِنْدَ وُجُودِ المُخَاطَبِ .

١٤ ـ المَأْمُورُ بِهِ عِنْدَنَا مِنْ مَدْلولاتِ الأَمْرِ ... إلخ .

نَلْمَحُ مِن خِلال مَا تَقَدَّم أنَّ أبَا الحَسن تَكَلَّم في أُصُول التَّكْلِيفِ، ومَدَارِك العُلُوم، ومَرَاتِبهَا، وبعضُ مَا يَنْبَني عليه الاسْتِدْلال .

فإنْ كَان مِن مَلامِح التَّجْديد فيمن بَعد الإمَام الشَّافِعيّ : إكْمَالُ بَعض المَبَاحِث، أو تَطْويرُ البَحْث في بعض الأدِلَّة كالإجْمَاع، والقِيَاسِ، والاسْتِحْسَانِ . أو تَرتِيب الأبْوَاب والفُصُول تَرْتيبًا مَنْطِقيًا، وعَرْض المَبَاحِث عَرضًا عِلْميًا مُنَظَّمًا؛ فَأَسْتَطِيعُ أَنْ أَقُول إنَّ مَقَالات الإمَام أبي الحَسَن فَعَلَت بَعْض ذَلِكَ . وأَسْتَطِيعُ أَنْ أَقُول: تَضَمَّنَتْ إضَافَةً نَوعيَّةً على مُسْتَوى المَضْمُونِ، حَيثُ بَحَثَ بِمَنْهَجِيَّةٍ مَنْطِقِيَّةٍ عَالِيَةٍ مَوضُوعَات مَدَارِك العُقُولِ، فَاحْتَوَت مَقَالَته مُنَاقَشَات كَلاميَّة ولُغَويَّة رَائِقَة .

ولأجْل تَأْكِيد هذه النَّتيجَة سَأُحَاوِلُ أَنْ أَتَتَبع خُطْوَةً مَنْهَجِيَّة تَضْمَن صِحَّة المُقَدِّمَات السَّابِقَة؛ فإنَّ تَقْيِيم مُسَاهَمَات الأشْعَرِيّ في عِلْم أُصُول الفِقْه، لا بُدَّ أَنْ يُوضَع ضِمْن إطَارِهِ التَّارِيخيّ، وفي إطَارِهِ الزَّمَانيّ والمَكَانيّ الذي جَاءَ فِيه .

فَقَد جَاء في مَرْحَلَةٍ كَان للاعْتِزَال فيه سُوقٌ رَائِجَة، وكَانَت أصْوَاتُهم عَالِية، وكَانَت بضَاعتُهم مِن عِلْم الكَلام سَائِدَة، فَلا بُدَّ والحَال هَذه أَنْ يكُون الشَّيخُ أبُو الحَسَن أحَدَ رُوَّادِهَا، دَرَجَ مَعَهُم وجَالَسَهُم وأخَذَ مِنْهُم، ونَاظَر أئمَّتَهُم . ولكِن لـمَّا كَان الرَّجُل لا يَبْغِي إلَّا الحَقّ، فَلمَّا تَبَيَّنَ لَهُ سَوْءَة كَلامِهِم وسُوء مُعْتَقَدِهِم خَلَع رِدَاء الاعْتِزَال، وأظْهَر اعْتِقَاد أهْل السُّنَّة، وبَيَّنَ فِطْرَة الله التي فَطَرَ النَّاسَ عَليهَا .

فَكَانَ لا بُدَّ أَنْ يُبَيِّن مَا عَليه الحقّ مِمَّا تَكَلَّم عَليه أهْل الاعْتِزَال . فَكَانت هَذه المَسَائل التي نقَلَتْ عَنْه، وتَدُورُ حَوْل تَأْصِيل الأُصُولِ والبَرْهَنَة على قَوَاعِد الاسْتِدْلال .

وَكَان لهذا المَنْهَج أثَرٌ واضِحٌ في تَقْوِيَة الاسْتِدْلال والبَرْهَنَة في تَنَاوُل قَضَايا عِلْم أصُول الفِقْه.

يقولُ بعضُ البَاحِثِينَ: إنَّ الأصُوليِّينَ بعد الشَّافِعِيِّ وقَبْل البَاقِلَّاني لَم يَسْتَطِيعُوا نَقْل التَّوجِيه الذي قَامَت عليه الأصُول بفِكْر العَقْلانيَّة الشَّافعيَّة إلى فِكْرٍ عَقْلانيٍّ يَتَجَاوَزُ عَقَبَة الإسْقَاطَاتِ والتَّطْوِيع التي ابْتُلِيَتْ بهَا مَذَاهِب الأئمَّة بَعد الشَّافِعي، وأعْني أئمَّة الحنفِيَّة وأئمَّة الشَّافعيَّة والظَّاهريَّة؛ فَجَرى الاسْتِعَانَة بعِلْم الكَلام وأدَوَاتِهِ على أنَّهُ عِلْم باحِث مُحَقِّق للبَرْهَنَةِ والاسْتِدْلال في مَسَائل الاسْتِنْبَاطِ، وهي الحَال التي تَدَخَّل بها في عِلْم العَقِيدَة. فَخَدَم الدَّليل والبُرْهَان في العِلْمَيْنِ، بَدأ بالعَقِيدَة وثَنَّى بالأصُولِ.

فاستخدم عِلْمَ الكَلام في العِلْمَيْنِ لأنَّهُ يَسْتَهْدِفُ الوُصُولَ إلى الحَقِيقَة الاعْتِقَادِيَّة أو المَذْهَبِيَّة المُتَوَفِّرَة، وهو بهَذَا يُصْبِحُ جُزْءًا مِنَ العُلُوم الإسْلامِيَّة الدَّاخليَّة لا الدَّخِيلَة، بعْدَ تَصْفِيَتِهِ وتَهْذِيبِهِ وتَوجِيهِهِ وِجْهَةً صَحيحَةً. فَلِهَذَا اعْتَمَد عليه الأئمَّة بعد الشَّافِعيِّ في تَقْرِير قَضَايَا الأصُول.

ومِن هُنَا نُدْرِكُ فَضْل أبي الحَسَن ومَن كَانَ مَعَهُ في عَصْرِهِ[١] على مَن بَعْدهُ، فَوَطَّأ ومَن مَعَهُ مَسَالِك تَأصِيلِ القَوَاعِدِ الأصُوليَّة، ومِن ثَمَّ تمهَّدت لمَن بَعْدَهم مَسَالِك التَّأصِيل.

وهَذَا يُوَضِّحُ لنَا تمامًا مَعنى عِبَارَة الزَّرْكَشي: «حَتَّى جَاءَ القَاضِيَانِ: قَاضِي السُّنَّة أَبو بَكْرِ بْنُ الطَّيِّبِ، وقَاضِي المُعْتَزِلَة عَبْدُ الجَبَّارِ[٢]، فَوَسَّعَا

(١) وهي مرحلة تكاملت وتبلورت فيها المنظومة الكَلاميَّة للاعتزال وغيره على يد أبي الحُسَين الخيَّاط المتوفَّى ٣٠٠هـ، وأبي علي الجُبَّائيّ المُتوفَّى ٣٠٣هـ وابنه أبي هَاشم المتوفَّى ٣٢١هـ، وأبي القَاسم البلخي المتوفَّى ٣١٩هـ، وغيرهم، كأبي منصور الماتُريدي المتوفَّى ٣٣٣هـ.

(٢) أبو الحسن عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبَّار الهَمداني، فقيه أصولي، متكلم معتزلي في =

العِبَارَاتِ، وَفَكَّا الإِشَارَاتِ، وَبَيَّنَا الإِجْمَال، وَرَفَعَا الإِشْكَال».

فجَعَل قَاضِي أهْل السُّنَّة مِن طَرِيقَة الشَّيخ أبي الحَسَن مَسْلَكًا، فَسَلَكَهُ وسَلَكَهُ مَن بَعدهُ في تَقْرِير المَسَائل الأصُوليَّة. وهكذا انْتَشَرَت أُصُول المُتَكَلِّمين وطَرِيقَتُهم.

إنَّ مَا حَصَلَ بَعْدَهُ هُو اسْتِمْرَارُ اسْتخدَام أُصُول الفِقْه لهذه المقولاتِ، وتَشْكِيل قَوَاعِد اسْتِنْبَاط الأحْكَام الشَّرعيَّة في ضَوئِهَا. وَوَاصَلَت مَفَاهِيم عِلْم الكَلام نُفُوذَهَا على الأعمِّ الأغْلَب في التَّفْكير الأصُوليّ، واسْتَمَرَّت مُهَيْمِنَةً على مَسَارَات هذا التَّفْكير، ومُوَجِّهةً لَهُ.

وبهَذَا يتأكَّد لنَا أنَّ الإمَام أبَا الحَسَن أحَد المُسَاهِمينَ في تَوسِيع هذا العِلْم وتَوْجِيههِ تَوجِيهًا جديدًا. مَع أنَّهُ لَم يتكلَّم في جميعِ أغْرَاضِ هذا العِلْم، فَكَيف لَو خَصَّ كَلامَهُ فيه؟!

= الأصول، شافعي الفروع، تولى القضاء بالري ومات فيها في ذي القعدة ٤١٥هـ، وله مؤلفات كثيرة منها: طبقات المُعْتزلَة، وتنزيه القرآن عَن المطاعن، والمجمُوع بالتكليف والأصول الخمسة، والمُغْني في أبواب التَّوحيد، ومُتشابه القُرآن، وتثبيت دلائل النُّبوة. انظر: السبكي: طبقات الشافعيَّة ١: ٨؛ الزركلي: الأعْلام ٣: ٢٧٣.

بين العقل والنقل في منهج الإمام الأشعري

محمد عبد الستار نصار

الحمدُ لله والصَّلاة والسَّلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن اتَّبع هُداه، وبعدُ، فقد تعدَّدت رُؤى الباحثين في منهج الإمام الأشْعَريّ العَقَديّ، وفي هذا البحث محاولةٌ لفَهْم صحيحٍ ـ من وجهة نظر الباحث ـ لمنهجِ هذا الإمام... دون انتقاصٍ منه أو مبالغةٍ فيه. ولبيانِ ذلك يَتحتَّمُ علينا أنْ نُشيرَ أولًا كمدخلٍ لهذا البحثِ إلى مسائلَ مُهمَّةٍ تُساعِدُنا في الحكم عليه؛ منها:

أولًا: اللُّغَةُ الإنسانيَّة والمعاني الإلهيَّة.

ثانيًا: العقلُ وحدودُ إدراكِه لحقائقِ الغيبيَّات.

ثالثًا: الجمعُ بين العقل والنَّقل بأيِّ معنًى؟

فأمَّا عن الأمر الأوَّل؛ فإنَّ الحقائقَ الإلهيَّةَ التي يُخاطِبُ بها الحقُّ سبحانه البَشَرَ ـ أصحابَ العقول ـ لا مَناصَ من أنْ تُقالَ في لُغةٍ إنسانيَّةٍ، وإلا كان القولُ بخلاف ذلك تعليقًا بالمُحال الذي هو مُمتنعٌ عقلًا ونقلًا، وإذا كان الأمر هكذا فإنَّ الحقَّ سبحانه وتعالى عندما يُخاطبُنا بأمرٍ يتَّصلُ بذاته أو صفاتِه أو أفعاله فإنَّ الخِطَابَ بهذه الأُمورِ إنَّما يَنبغي أنْ يُفْهَمَ في ظلِّ دلالاتِ اللُّغةِ على مَعانٍ هي أَوسعُ وأَرحبُ بكثيرٍ من دلَالَاتِها على مثيلاتِها من المعاني الإنسانيَّة.

فإذا كان الحقُّ سُبحانه قد تحدَّث عن عِلْمِهِ أو حِلْمِهِ أو قُدرتِهِ أو فعلِهِ الحسن أو الأحسن ـ فإنَّ ذلك يعني أنَّ حقائق هذه الدَّلَالَات في حقِّه تَعالى غيرُ حَقائِقِها فيما لو أُضيفت إلى البشرِ، وبيان ذلك قولُه تَعالى: ﴿وَفَوْقَ

كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، ويدلُّ هذا النَّصُّ على نوعين من العلم؛ نوعٌ هو العلمُ الإلهيُّ المُطلقُ الذي لم يتحصَّل بعد جهل؛ لأنَّه علم حُضوريٌّ مُستمِرٌّ غيرُ مسبوقٍ بجهل، كما أنَّه لا يُنسى أبدًا، ونوعٌ آخرُ هو علمٌ نسبيٌّ حاصلٌ بعد جهل، ويعتريه النِّسيانُ عند تراكُمِ المعلومات أو تداخلِها، ويمكن أنْ يكون هذا أمرًا ساريًا في جميع المُخَاطَبات الإلهيَّة للعقولِ الإنْسَانيَّة ويكون القَدرُ المشتركُ بين الدَّلَالتين ـ الدَّلالة الإلهيَّة، والدَّلالة الإنْسَانيَّة ـ من قَبيل المُشاكلة اللَّفظيَّة، فلفظ العلم في المثال الذي معنا مُشْتَرك بين الحقِّ سبحانه وبين الإنسان في لفظٍ واحد، وأمَّا الدَّلَالة المعنويَّة فمُختلفةٌ تمامًا عن الصُّورة التي أشرنا إليها. وهذا ما حَمل شيخَ الإسلام ابنَ تيميَّةَ على أنْ يُصرِّح بقوله في النَّظر إلى العلاقةِ بين الذَّات الإلهيَّة وصفاتها، وبخاصَّةٍ ما يُسمَّى بالصِّفاتِ الخبريَّة كاليدِ والجنْبِ والسَّاق... إلخ: «الظَّاهر في حقِّه تَعَالى ليس كالظَّاهرِ في حقِّنا نحن البشر»[1].

من ثَمَّ يظهر أنَّ الإنسان منَّا إذا لم ينتبه لهذه القضيَّةِ فإنَّ ذلك يُؤدي إلى نتيجة من اثنتين يَستحيلُ الجمع بينهما مُطلقًا هما؛ إمَّا التَّشبيهُ في حقِّ من يَحمِل نُصُوصَ المُتشابهاتِ من القُرآن والسُّنَّة الصَّحيحة المُطَهَّرة على ظَاهرِها، وإمَّا الرَّفضُ المطلقُ لحقيقةِ هذه النُّصُوصِ بدعوى التَّنزيهِ والتَّقديس؛ وذلك بتأويلها على معنًى قد لا يَحتمِله اللَّفظُ. ومن ثَمَّ رأينا في تُراثنا اتِّجاهًا يقفُ بالنَّصِّ عند حُدودِ دلَالَاتِه الظَّاهرةِ دون إعْمَالٍ للعقلِ بتأويلٍ تُجيزُه اللُّغةُ على حدِّ ما تُجيزُه المجازاتُ اللُّغويَّة[2]. وآخر يُسرفُ في التَّأويل خَشية

(١) انظر: ابن تيمية: الرِّسالة التَّدمريَّة ٤، ١١، ٢٠، ٢٧، والإكليل، ١١، من مجموعة الرَّسائل الكبرى، والمدرسة السَّلفيَّة للمؤلف، القاهرة، سنة ١٩٨٠ م، ٦٤٢.

(٢) كما هو شأن منهج أدعياء السَّلف، الذين حملوا النُّصُوص على ظاهرها دون إعمال للعقل.

التَّشبيه والتَّجسيم ولو أدَّى ذلك إلى الرَّفضِ لبعضِ نُصُوصِ السُّنَّة الصَّحيحةِ الصَّريحةِ ، أو تأويلها على معنًى لا تحتمله قواعدُ المجاز اللُّغويِّ أيضًا[١] .

وأمَّا الأمرُ الثَّاني المُتعلِّقُ بحدودِ العقلِ الإنسانيّ في إدراكه للحَقائِق الإلهيَّة فإنَّا نقولُ : إنَّ العقلَ البشريَّ في أحسنِ صُورِه إذا كان بصددِ قضيَّة غيبيَّة ـ كالعلاقة بين الذَّات الإلهيَّة وصِفَاتِها ، وهو الموضوع الذي بسببه اتَّسعت المعاركُ وتَطايرَ شررُها بين الفِرَق الكلاميَّة ـ يستحيل أنْ يُدرِك تلك العلاقةَ على الوجهِ الصَّحيح ، ومن ثَمَّ تُصبح مَقولاتُه فيها في دائرة الصَّواب والخطأ ، وقد يتعدَّى ذلك إلى الحُكمِ فيها بين الإيمانِ والكُفرِ ، كما هو الحال بين مثبتي الصِّفات والنَّافين لها ، بل رُبَّما قد يكون ذلك داخل فِرْقة واحدة ، كما جاء ذلك على لسانِ أبي علي الجُبَّائيّ حين كفَّر ابنه أبا هاشم عندما قال بنظرية الأحْوالِ ، بل يُوجد ما هو أخصُّ من ذلك حين يرجع بعضُ العُلماءِ عن آراءٍ لهم قالوها في مراحلَ سابقةٍ[٢] .

ثم من جانب آخرَ يمكن أنْ يُقال : كيف يمكن التَّسوية بين مَنهجٍ ربَّانيٍّ جاء به النَّصُّ ـ قُرآنًا أو سُنَّةً ؛ لأنَّ السُّنَّة الصَّحيحةَ هي وحيٌ من الله تَعالى ، كما يُقرِّر ذلك قولُه سبحانه أوَّلَ سورةِ النجم : ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤] ـ وبين العقل البشريِّ الذي هو آلة للإدراكِ يمكن أنْ تُخطئ أو تُصيبَ في عالم الشَّهادة فما بالُها في عالم الغيب؟

وإذا كان المُعْتَزِلةُ ـ وهم أصحاب الاتِّجاه العقليّ ، الذي يجعل من العقلِ أساسَ الفَهْمِ والإدراكِ للنَّصّ ، وأنَّ النَّصَّ إذا ما خَالفَه فإنَّه يُؤول إنَّ كان

---

(١) كما هو شأن المنهج الاعتزالي المُسرف في التأويل ، وبخاصةٍ في مباحث الصِّفات والرُّؤية والآيات المتشابهة ، انظر : المرجع السابق ، ٦٣٨.

(٢) ما قاله الجويني والرَّازي ـ في هذا المقام ـ حين رأيا أنَّ السَّلامة في منهج التَّسليم ، منهج العجائز .

قرآنًا، ويُردُّ حتَّى ولو كان سُنَّةً صحيحةً كحديثِ الرُّؤية مَثلًا - قد نظروا إلى النُّصوصِ الشَّرعيَّة بهذه النَّظرة المُبالِغةِ في تقدير العقلِ، فإنَّ النتيجة الحاسمة المُترتِّبةَ على نَظرتِهم هذه أنْ جعلوا المعلولَ علَّةً والعِلَّةَ مَعلولًا؛ لأنَّ العقلَ الإنسانيَّ الذي يجعلونه أصلًا هو في ذاتِه مِنحةٌ إلهيَّةٌ عِلَّتُها هو المانحُ الواهبُ، وهو الله سبحانه وتعالى، وهم لا يقولون بخلاف ذلك، فكيف إذًا يستقيم على رؤيتهم هذه أنْ يُوضَعَ العقلُ أساسًا للنَّصِّ، وفي ضَوئِه يُؤول إذا عَارضه.

وأمَّا الأمرُ الثَّالث، وهو: بأيِّ معنًى يُمكن الجمعُ بين النَّقلِ والعقْلِ، كما هو مَنهج الأشْعَريِّ ومن شَايعه من الأشْعَريَّة، وبخاصَّةٍ أوائلُهم الذين ظهروا بعده كالبَاقِلَّاني والجوينْي والغزالي، وأمَّا المتأخِّرون من أمثالِ الفخرِ الرَّازيِّ فقد حادوا عن هذا المنهج إلى حدٍّ كبير؛ لأنَّ هذا المُفكر «الرَّازيَّ» هو أوَّلُ من قال بالمُعارِض العَقليِّ في مُواجهةِ النَّصِّ الدِّينيِّ، ومن ثَمَّ جعل العقلَ أصلًا والنَّصَّ أمرًا ينبغي أنْ يفهم في ضَوئِه، الأمرُ الذي حمَل شيخَ الإسلام ابنَ تيميةَ على تأليفِ كتابٍ ممتاز في ردِّ قضيَّة المُعارِض العَقليِّ هذه، وهو كتاب «دَرء تَعارض العقل والنَّقل» أو «مُوافقة صحيح المنقُول لصريح المعقُول».

إنَّ الأشْعَريَّ هنا صريحٌ في بيانِ أنَّ العقلَ الذي يُوافق النَّقل لا يعمُّ كلَّ قضايا العَقيدة، بل يُحدِّدُها فيما يُمكن أنْ يجعل من العقْلِ أداةً لفَهْم النَّصِّ في حدودِ ما تُجيزه الدَّلَالَاتُ اللُّغويَّةُ في حقِّ الله تَعالى أو في حقِّ عباده، على الوجه الذي بيَّناه في الأمرِ الأوَّل.

وتطبيقًا لهذا المنهج يمكن لنا أنْ نقول: إنَّ مَنهجَ الأشْعَريِّ في تناول أُصول العَقيدة يُقِرُّ أنَّ النَّصَّ هو الأساسُ لمنهجِه، وأنَّ العقْلَ أداةٌ لفَهْمِ النَّصِّ في حُدودِ ما ذكرنا آنفًا، وهذا يعني:

أولًا : ردُّ المنْهَج الذي يَجعل العقلَ هو الأساسَ والنَّصَّ تابعًا له .

ثانيًا : ردُّ منهج الذين يَذهبون إلى أنَّ العقْلَ والنَّصَّ معًا كلٌّ منهما أساسٌ للآخر ، وهذا في نظر الأشْعَريّ ـ بل والعقلُ الرَّاجحُ ـ يستحيلُ تصوُّرُه .

ثالثًا : ردُّ دعوى من يرى أنَّ العقلَ وحدَه هو المنْهَج الذي ينبغي ألا يُزاحمَه آخرُ ، حتَّى ولو كان المُزاحِمُ نَصًّا يقينيَّ الثبوت كالقرآن الكريم ، كما هو الحال لدى بعض الشِّيعة الذين يرَونَ أنَّ الإمامَ المعصُومَ هو الحُجَّةُ في الاستدلالِ .

رابعًا : وفي المقابل ردُّ دعوى أولئك الذين تحجَّرتْ عُقولُهم ، فلم يقبلُوا إلَّا النَّصَّ وحدَه يكون مَنْهَجًا للبحثِ في أمورِ العَقيدةِ ، والذي تأدَّى بهم إلى الوقوعِ في التَّجسيمِ والتَّشبيهِ . تِلْكُمْ هي المناهج المُتصوَّرة في هذا المقام[١] .

ونشيرُ هنا إلى مسألةٍ مهمَّةٍ جدًّا في القضيَّةِ التي معنا ـ قضيَّةِ الدَّليل النَّقليّ والدَّليل العقليّ ـ هي : أنَّ هذا التَّقسيمَ إنَّما يُنظر إليه من حيثُ الصياغةُ التي جاءت بالدَّليل ، وأمَّا هو في حدِّ ذاته فلا يَختلف نقلًا أو عقلًا ؛ لأنَّ المعوَّلَ عليه في الاسْتدلَالِ هو المعاني لا الألفاظُ ، والدَّليل النَّقليُّ ـ أخذًا بالعُرفِ السَّائِد في الأوساط الإسْلاميَّة ـ قد يكون له من الخَصائِصِ في الصِّياغةِ والوصولِ إلى النتائِج من أقربِ سبيلٍ ما ليس للدَّليل العقليّ الذي هو من صياغة العقُولِ البشريَّة ؛ ولْنضربْ لذلك مثلًا تتَّضح به المسألة[٢] :

المتكلمون يُثبتون وجودَ الحقِّ سبحانه وتعالى بطريقة يشُوبُها التَّطويلُ

---

(١) انظر : حمودة غرابة : نقد الأشعري لمنهج الحنابلة ، في كتاب الأشعري ، القاهرة ١٩٧٣ م ، ٧٦.

(٢) انظر الغزالي : قانون التَّأويل ٣٥، وانظر أيضًا : البحث الذي نشره كاتب هذه السُّطور عن قانون التَّأويل عند الغزالي بحوليَّة كلية الشَّريعة ـ جامعة قطر ، ١٩٩٥م .

وإيرادُ مقدماتٍ غيرِ مباشِرة حتَّى تتَّضحَ العَلاقة بين المُسْتَدِلِّ والمُسْتَدَلِّ به ؛ فيثبِتون أولًا حدوث الجواهر والأعْراضِ التي منها تتركَّبُ الأجسامُ ، حتَّى يمكِنَهم إثباتُ حدوثِ العالم ، كي يصلوا إلى أنَّ الحادثَ لا بُدَّ له من مُحدِثٍ ، وهو الله سبحانه .

والفلاسفةُ الإسْلاميُّون يُقسِّمون الوجود إلى واجبٍ و ممكنٍ ، ويثبتونَ خصائصَ كلٍّ منهما ، حتَّى ينتهوا إلى أنَّ الممكن يستحيل أنْ يوجِدَه ممكِنٌ مثلُه ، وإلا لدار الأمرُ أو تسلسل وكلاهما ـ الدَّورُ والتَّسلسلُ ـ باطلٌ ، وتُسلَّم النتيجة بعدئذٍ بأنَّ الحقَّ سُبحانه وتعالى وحده هو واجبُ الوجود .

والمسْلَكان ـ كما نرى ـ فيهما تطويلٌ قد يغني عنه الوصولُ إلى النَّتائجِ من أقربِ سبيل ، فضلًا عن كونهما قد يشْتملانِ على ألغازٍ قد لا يُدرِكُها الخواصُّ ، ومن باب أولى الجمهورُ[١] .

وأمَّا القُرآنُ الكريمُ فيسوقُ دليلَه بشكلٍ مباشرٍ بيانُه : أنَّ خلقَ الإنسانِ ـ كمثالٍ لبقيةِ المخلوقاتِ ـ إمَّا أنْ يكونَ من غير خالقٍ ، أي بالمصَادَفة التي لا يحتاج الأمرُ معها إلى إيجاد مُوجدٍ ولا إلى تَدبيرِ مُدبِّرٍ ... إلخ ، وإمَّا أنْ يكونَ الإنسانُ قد أوجدَ نفسه ، ولمَّا كان الفرض الأوَّلُ باطلًا ؛ لأنَّ المصَادَفَة لا تُفَسَّرُ تفْسيرًا صَحيحًا ، فإنَّ القولَ بأنَّ الإنسانَ قد خلَق نفسَه يدخُلُ في البطلانِ ؛ لأنَّه يجمع حينئذ بين كونِه عِلَّةً ومعلولًا ، وهذا مُستحيلٌ عقلًا ـ بطل القولُ بالصُّدفةِ والقولُ بأنَّ الإنْسَانَ قد أَوْجَدَ نفسه فإنَّ النتيجة لذلك أنْ يكون خلقُ الإنسان معلولًا لِعلَّةٍ قادرةٍ عالمةٍ ... إلخ . يقول الحقُّ سبحانه :

﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥] .

---

(١) انظر : ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، القاهرة ، ١٩٦٤ م ، ١٣٣، وما بعدها .

وما يقالُ في قضية الوجود الإلهي يقالُ في قضية الوحْدَانيَّة كذلك ، بل في كلِّ القضايا المُتعلِّقة بأمورِ العقيدةِ ؛ فصفةُ الوحْدَانيَّة ؛ يسُوقُها القُرآنُ الكريمُ في صورةِ ما يسمَّى في المنطق بقياسِ « الخُلْف » بطريقةٍ سهلة بسيطة يُدرِكُها العَقْلُ والحِسُّ لأوَّل وَهْلةٍ ، وذلك في قوله تَعَالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢] ، فعدمُ فساد السَّموات والأرضِ قضيةٌ يُدركها الحسُّ ، وترتيب التَّعدُّد على الفَسادِ يُدرِكُها العقْلُ ، فإذا كان الفَسَادُ ليس حاصلًا فالتَّعدد ليس حاصلًا بالضَّرورةِ وثبتت الوحْدانيَّة . وأمَّا ما ساقه علمُ الكلامِ في هذا السَّبيل فإنَّه يحتاجُ إلى مقدماتٍ طويلة قد يتوه معها العقلُ ويضيع الهدف من الاسْتدلالِ ، وهو ما قرَّره المُتكلِّمُون في برهاني التَّمانع والتَّواردِ[١] .

بين يدي المنهج الأشْعَريّ :

يراوحُ الباحثون في تقرير منهج البحث عند الأشْعَريّ بين كتابين معروفين له ؛ أحدُهما كتاب « الإبانة » والآخرُ كتاب « اللُّمع » ، والأوَّل من هذين الكتابين محلُّ شكٍّ لدى بعض الباحثين في نسبته إلى الأشْعَريّ ؛ لأنَّه لم يرد في الثبَت الذي كتبه بنفسه عن أسماء مؤلفاته ، كما جاء في كتابه « العمد » ولا في ثبت ابن فُورك عن كتب الإمام الأشْعَريّ ، كما لم يذكرْه « ابن عساكر » فيما استدرك فيه على ثبَت الأشْعَريّ وابن فُورك ، غير أنَّه يَذكرُه في كتابه « تبيين كذب المفتري » ، ولما كان هذا الكتاب هو أصحَّ الكُتبِ التي تحدَّثتْ عن الأشْعَريّ فإنَّ عبد الرَّحمن بدوي يستنتج ـ بحقٍّ ـ أنَّه كان موجودًا في الثَّبت الذي كتبه الأشْعَريّ عن مؤلفاته ، غير أنه من المحتمل أن يكون قد سقط من الناسخ ، كما أنَّه من المحتمل أيضًا أنْ يكون كتاب « الإبانة » هو نفسه كتاب « التَّبيين في أُصولِ الدِّين » من حيثُ

(١) انظر : التفتازاني : شرح العقائد النَّسفيَّة ، القاهرة ، ١٩٩٠م ، ٦٥.

الموضوعُ ، وإنِ اختلف مع كتاب « الإبانة » من حيثُ العنوانُ ، والاحتمالُ صحيحٌ في هذه الحالة .

وإذا سلَّمنا جدلًا بصحةِ نسبة هذا الكتابِ إلى الأشْعَريّ فهل نُسلِّم بصحَّةِ ما جاء فيه من حيثُ النَّصُّ الأصليُّ؟ والتَّصوُّر أنْ التَّسليمَ بصحَّةِ هذه النِّسبة يترتبُ عليه أنَّ نُصُوصَه صحيحةُ النِّسبة إلى مؤلِّفه[1] . غير أنَّ الأب « مكارثي » ينفي ذلك في كتابه « الأوثولُوجيا عند الأشْعَريّ » ، والحاسم هنا أنَّ الرُّوحَ العامَّةَ التي تسْري في كتاب « الإبانة » لا تخرج عن التَّوجُّهِ العامِّ لمنهجِ الأشْعَريّ في مجالِ العقيدةِ . والنَّاظر فيه ـ بعمقٍ ـ يرى أنَّه كان ردَّ فعلٍ قويٍّ ضدَّ منهجٍ عقليٍّ صَارمٍ ـ هو منهجُ المُعْتَزِلَة ـ دون أنْ يكون مُرَطَّبًا بنفحات النَّصِّ الدِّيني الذي جاءت به النُّصُوصُ الشَّرعيَّة . وإذا كان الأمرُ هكذا ـ وهو ما يَهُمُّ جمهور الباحثين ـ من أنَّه الكِتاب الأوَّل للأشْعَري بعد تحوُّله من الاعْتِزَالِ ؛ فإنَّ المسْألةَ حينئذٍ تكون سهلةً ، ويكون الخلافُ ـ وهو نسبة نصِّ كتاب «الإبانة» إلى الأشْعَريّ ـ لا معنًى له .

وأمامَ وقوفِ الباحثين بين هذين المصْدرين المهِمَّين للأشعري ـ «الإبانة» و«اللُّمع» ـ يتفاوتُ الاجتهادُ في معرفة حقيقة المنهج الأشْعَريّ في دراسةِ العقيدةِ ، ويتولَّد عن هذا الموقف ثلاثةُ أفْهَامٍ لهذا المنهج ، كلٌّ منها فيه صوابٌ وفيه خطأٌ ، مع التَّفاوتِ في النِّسبةِ بين هذا وذاك في كلِّ فَهْمٍ .

فالفهمُ الأوَّل : وهو القائلُ بأنَّ كتاب «الإبانة» هو المعبِّرُ النِّهائيُّ عن منهج الأشْعَريّ في مجالِ العقيدةِ ؛ يقرِّرُ أنَّ هذا الكتابَ « الإبانة » هو الأصلُ في هذه القضية ؛ لأنَّه كان ردَّ فعلٍ طبيعيٍّ للمنهجِ الاعْتزالي ـ كما أسْلفنا ـ والبديلُ في نظرِهِم ـ وهذا حقٌّ ـ أنْ يكون منهجُ السَّلفِ من أهل السُّنَّة والجَمَاعة هو

---

(١) انظر : عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسْلاميِّين ، بيروت ، ١٩٨٣م ، ٥١٨ .

الممثّل لهذا البديلِ ، ويُؤكِّدونَ هذا بالرُّؤيا التي رآها أبو الحسن ، والتي تُؤكِّد أنّها كانت حافِزًا له للتّخلّي عن اعْتِزَاليّته ونصرة مذهب أهلِ السُّنَّة ، ولا يُنقِصُ من هذا الفَهْمِ أنْ يُرمى من بعضِ المُخَالِفينَ بأنّه كان وقايةً من الحنابلة أو تقليدًا لهم ؛ لأنَّ المسألة في نظرنا موصولةٌ بقضية العقيدة التي هي أساسُ هذا الدِّين ، أكثر من كونها مسألةَ ردِّ فعلٍ لمنهجٍ مخالفٍ أو خوفٍ على حياةٍ ، أرى أنَّ الأشْعَريّ كان أكبرَ منها ، وإلَّا لظلَّ مُستمسِكًا باعتزاليته خشيةً من بطشِ المُعْتَزِلة له حين يخرُجُ على مذهبهم .

والفهمُ الثّاني : يري أنصارُه أنَّ منهجَ الأشْعَريّ كان وسطًا بين تزمُّتِ الحنابلةِ ونظرتِهم الضَّيِّقةِ في فهْمِ النُّصُوصِ الشَّرعيَّة ، دونَ فَهْم دقيقٍ لها ، وبالضَّرورةِ دونَ تصرفٍ عقليٍّ فيها بتأويلٍ تجيزه قواعدُ التَّأويلِ اللُّغويِّ ، عندما يستحيلُ حملُ النَّصِّ على ظاهِره ، ومن هؤلاء ابن خلدون وغيره .

والفهمُ الثّالثُ : يرى أنصارُه أنَّ تحوُّلَ الأشْعَريّ إلى المنهجِ السَّلفيِّ الحنبليِّ كان تطورًا مفاجئًا ؛ لأنَّ هذا التَّحوُّلَ لم تَطُلْ مُدَّتُه ، ممَّا يُعَدُّ الأمرُ معه حاملًا لكثيرٍ من التَّعجبِ دون تمهيد سابق لها ، وأنَّ الأشْعَريّ هنا قد كوَّن لنفسهِ منهجًا أصيلًا مُركَّبًا من ظواهرِ النُّصُوصِ الشَّرعيةِ مع النَّظر العقليِّ المعتدل ، بحيثُ ظهر هذا المنهج في ثوبٍ جديدٍ لا يُؤْثِر منهجَ المُعْتَزلة وإلا لما تركه ، ولا منهجَ الحنابلة ، وبخاصَّةٍ الذين كانوا يأخذون بظاهرِ النَّصِّ دون إعْمالٍ للعقْلِ فيها ـ كما ذكرنا ـ بل أضحى مَنهجًا مُركَّبًا بطريقةٍ صحيحةٍ من النُّصُوصِ الشَّرعيَّة في ضَوءِ دلَالَاتها اللُّغويَّة والنَّظريَّاتِ العَقليَّةِ التي لا تجنح بالعقْلِ إلى مُستوى الحُكمِ على النَّصِّ .

إنَّ هذه التَّوجُّهاتِ الثَّلاثةَ في تقريرِ منهجِ الأشْعَريّ الاعتقادي كلٌّ منها له أنصارُه من القُدامى ومن المحدثينَ على السَّواءِ ؛ تناولها من الأقدمين :

أبو بكر البَيْهقي ـ أبو القاسم القُشيري ـ أبو المعالي الجويني ـ ابنُ حزم ـ ابنُ عساكر ـ ابنُ تيمية ـ ابنُ خلدون .

وتعرَّض لها من الباحِثين المعاصِرين ، مسلمين وأوروبيين : حمّودة غرابة ـ فوقيّة حسين ـ أحمد صبحي ـ من المسلمين ، ومن المسيحيِّين : الأب مكارثي ، ومن الباحثين الغربيِّين : أثبتا ـ ميرن ـ مكدونالد ـ فنسنك ـ ترايتون ـ وات .. إلخ ، ثم أخيرًا آلار في كتابه : «مشكلة الصِّفات الإلهيَّة عند الأشْعَريّ وكبار تلامذته الأوائل»[١] .

حقيقة منهج الإمام الأشْعَريّ العقدي كما يراه الباحث :

إذا كان البحثُ الأكاديميُّ في موضوعٍ ما يُمثِّلُ خُلاصَةَ ما انتهى إليه الباحثُ في هذا الموضُوع ـ فإنِّي أُقرِّرُ أنَّ الذي فهِمتُه من منهجِ الأشْعَريِّ العَقَدي يقومُ على عُنصرين واضحين :

أحدُهما : النَّصُّ الدِّينيُّ الصَّحيح .

ثانيهُما : الفهْمُ العقليُّ الواضحُ لطبيعةِ هذا النَّصِّ ، من حيثُ استحضار النُّصُوصِ التي تتحدَّث عن موضوعٍ واحدٍ في إطارٍ يجمعُ أطرافها ، بحيثُ يفسِّرُ بعضُها بعضًا ، وهذا ما يُقرِّره علمُ أُصُولِ التَّفسير في حدودِ الدَّلالاتِ اللُّغويَّة الصَّحيحة ، وفي هذه الحالة يمكن أنْ يَتعارضَ ظاهرُ النَّصِّ ـ في بعضِ النُّصُوصِ المُتشابهةِ ـ مع قاعدةِ التَّنزيه الإلهيِّ التي يُحدِّدُها القُرآنُ الكريمُ ويُحتِّمُها العَقْلُ الفطريُّ ، وحينئذٍ يُصار إلى التَّأويلِ في حدودِ المجازاتِ اللُّغويَّة التي يتحتَّمُ معها وجودُ علاقةٍ بينَ ما يدلُّ عليه ظَاهرُ النَّصِّ وما يصْرفُ

(١) عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ٥٣٢.

إليه مع وجود قرينة مانعةٍ من إرادة المعنى الظّاهر للدّلالة اللُّغويَّة، وهذا واضحٌ في النُّصوصِ المُتشابهة وضوحًا ظَاهرًا.

وما ينبغي الإشارة إليه أنَّ قاعدة التّنزيه هذه يُقرِّرُها قولُ الله تَعَالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشّورى: ١١]، فصدر الآية الكريمة يدلُّ على نفي المماثلة بين الله تَعَالى وبين غيره من المخلوقاتِ حتَّى ولو جَاءتْ بعضُ النُّصُوصِ بما يدلُّ على ذلك، كقوله تَعَالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْۚ﴾ [الفتح: ١٠]. وعجزُ الآيةِ يدلُّ على الإثبات مع قطع هذه المُماثلة أيضًا على الوجه الذي أشرنا إليه آنفًا في حديثنا عن دِلَالَاتِ الألفَاظِ على معنيين؛ أحدهما: إلهيٌّ، والآخرُ بشريٌّ.

وقد ذكر الشَّهرستانيُّ أنَّه لا فرقَ من حيثُ الغايةُ بين المُفوِّضين والمؤوِّلين على سُنَّة اللُّغة العربية، اللَّهم إلا بالإجمالِ لدى المفوِّضين والتَّفصيل لدى المؤوِّلين، وأنَّه عندما تمسَّك بعضُ المنتسبين إلى السَّلفِ بالظَّاهرِ دون توقُّفٍ أو تأويلٍ وقعُوا في التَّشبيه الصِّرفِ[1].

وتاريخ الفِرَقِ الإسلاميَّة يُقرِّرُ ـ بما لا يدعُ مجالًا للشَّكِّ ـ أنَّ مدرسةَ أهلِ السُّنَّة والجماعة أصبح لها في القرن الثَّاني والثَّالث الهجري جَنَاحَانِ مُتعاصِرانِ؛ أحدهما يُمثِّلُ الجانبَ المحافظَ: جانب التَّفويضِ، ولا يُباشِرُ علمَ الكلامِ بالمعنى العامِّ إلَّا في نِطاقِ النُّصُوصِ الشَّرعيَّة، ويُمثِّلُ هذا الجانبَ الإمامُ أحمدُ بنُ حنبلٍ ومن شايعه من أتْباعِه، كما يُمثِّلُ كتابُه «الرَّد على الزَّنادقةِ والجهميَّة»[2] هذا الاتِّجاهَ.

---

(١) الشُّهرستاني: الملل والنِّحل، القاهرة ١٩٥٦م ١: ٨٤.

(٢) نشره النشَّار وعمَّار طالبي ضمن كتاب «عقائد السَّلف» القاهرة، ١٩٧٥م.

وأمَّا الجَناحُ الآخرُ فكان يُمثِّلُ الجانبَ المدافِعَ عن المذهب السَّلفيِّ بمنهجٍ كلاميٍّ يتَّخِذُ من العَقْلِ أساسًا للدِّفاعِ عن النَّصِّ، ويُمثِّلُ هذا الجَناحَ ابن كُلَّاب والقلانسي والمُحاسِبيُّ، وهذا توجُّهٌ جديدٌ لدعمِ النَّقلِ بالعقْلِ.

وأمَّا الأشْعَريُّ فقد ظهَر منهجُه العقديُّ محتويًا لهذين الجناحين معًا، وهذا - في نظري - هو التَّطور الحقيقيُّ لمنهجِ السَّلفِ في تقرير العَقَائِد، ونتَصوَّر العقل هنا كأداةٍ للإدراكِ، وأنَّه ليس حاكمًا على النَّصِّ وليس نِدًّا له، بل هو أصل في تدعيمه وتقريرِه وتوضيحِ مُشكلِه.

وننقِلُ من الكتابين المعروفين للأشعري ما يُؤيِّد ذلك:

ففي كتاب «الإبانة» يقول أبو الحسن: «فإنْ قال قائلٌ: قد أنكرتم قول المُعْتَزلة والقَدريَّة والجهْميَّة والحروريَّة والرَّافضة والمُرجئة، فعرِّفونا قَولكم الذي تقُولُون به وديانتَكم التي بها تدينون - قيل له: قولُنا الذي نقولُ به وديانتُنا التي نَدينُ بها هي: التَّمسُّكُ بكتابِ الله عزَّ وجلَّ وبسنته ﷺ، وما روي عن الصَّحابةِ والتَّابعين وأئمَّة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقولُ به أبو عبد الله أحمد بن حنبل - نضَّر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثُوبته - قَائلُون، ولمن خالف قولَه مُخالِفُون؛ لأنَّه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبانَ الله به الحقَّ، ورفَع به الضَّلالَ، وأوضَحَ به المِنْهاجَ، وقمَع به بِدَعَ المبتَدِعينَ وزيغ الزَّائغين وشكَّ الشَّاكِّين»[1].

وأمَّا أُصُولُ عقيدتِه على وجه التَّفصيل؛ فقد قال فيها: وجملةُ قولِنا: «أنْ نُقِرَّ بالله، وملائكتِه، وكتبِه، ورسلِه، وكلَّ ما جاء من عند الله تَعَالى، وما رواه الثِّقاتُ عن رسولِ الله ﷺ، لا نَرُدُّ من ذلك شيئًا، وأنَّ الله عزَّ وجلَّ

(١) الأشعري: الإبانة، تحقيق فوقية حسين، نشرة القاهرة، ١٩٧٧م، ٢٠.

إلهٌ واحدٌ، لا إلهَ إلا هو، فردٌ صمدٌ، لم يتَّخذ صاحبةً ولا ولدًا، وأنَّ محمَّدًا عبدُه ورسولُه أرسله بالهُدى ودينِ الحقِّ، وأنَّ الجنَّة حقٌّ والنَّارَ حقٌّ، وأنَّ السَّاعةَ آتيةٌ لا رَيبَ فيها، وأنَّ الله يَبعثُ من في القبورِ... وأنَّ له وجهًا وأنَّ له عينًا ويَدَيْنِ، وأنَّه استوى على العرْشِ... كُلُّ ذلك بِلا كيفٍ... إلخ».

نحن هنا أمام منهجٍ سَلفيٍّ صِرفٍ، يتَّخذ من هذه القاعدةِ مُنطلَقًا له: وهي إثباتُ ما أثبته الله لنفْسِه، وأثبته له رسولُه ﷺ، من غير تشْبيه أو تمْثيل أو تأْويل وتعْطِيلٍ.

والمُقَارِنُ بين ما جاء في كتاب «الإبانة» وما جاء في كتاب «اللُّمع» يُلاحِظُ نوعًا من الاخْتلافِ النَّوعيِّ لا الاخْتِلاف الحقيقيِّ؛ حيثُ نَرى في الكِتَابِ الثَّاني تطوُّرًا ونزوعًا أكثرَ نحو اسْتخدامِ العقْلِ، وإذا ثبَت أنَّ هذا الاستخدامَ لا يَخرُجُ عن كونه توضيحًا للنَّصِّ بالعَقْلِ - فإنَّ الأمرَ هنا ينحصرُ في دائرة مُراعاة المواقف ومُقتضياتِ الأحْوالِ، ولعلَّ فيما تركه الأشْعَريّ من آثارٍ تُؤيِّد ما أقولُ؛ حيثُ جاء في ثبَت مراجعِه التي ذكرها بنفْسِه في كتابِه «العمد»، ومعظمُها في الرَّدِّ على المخالفين للمنْهجِ السَّلفي - منهجِ أهل السُّنَّة والجَمَاعة - من المُعْتَزِلةِ والمُجسِّمة والمُشبِّهة، أو أهلِ الزَّيغ والطُّغيان بصفةٍ عامَّةٍ، بل إنَّ الأمرَ هنا تخطى دائرةَ الرَّدِّ على مُخالفيه من أهلِ الفِرق الأخرى إلى الرَّدِّ عَلى نفْسِه فيما قرَّره من عقَائِدَ حين كان على مذهبِ الاعْتِزالِ، و«كتاب الجوابات في الصِّفاتِ في النَّقضِ على ما ألَّفه قَديمًا في الصِّفاتِ» وهو مُعتزلي - دليلٌ على ما نقولُ.

هذا فضلًا على ما كان من ردٍّ منه - في مُؤلَّفاتٍ له - على الفَلاسِفةِ في نقْضِ ما كتبه أرسطو في الآثارِ العُلويَّة، وما كتبه بروقلس في القولِ بقدمِ العَالم، وكذلك ما كتبه في الرَّدِّ على النَّصارى... إلخ.

نحن هنا أمام دَائرةِ معارفَ مُتكاملةٍ في تقرير المذهب الصَّحيح في تناوُلِ قضايا العَقِيدَة ، ونقض ما سواه من مناهج أُخرى ، سواءٌ أكانت داخلَ البيئة الإسلاميَّة أم خارجَها .

ونستنتج من هذا كله ما يأتي :

أولًا : أنَّ الأشْعَريَّ كان أمينًا في تصويرِ مذاهبِ خُصُومه في الدَّاخلِ والخَارجِ ، وهذه سِمَتُه دائمًا .

ثانيًا : أنَّ الرَّجُلَ عندما أقْدَمَ على نقضها كان فاهمًا لمناطِقِ الضَّعفِ فيها ؛ حتَّى يُمكِّنَه هذا الفَهْمُ من الرَّدِّ الصَّحيح بطريقةٍ عِلْميَّةٍ يمكن أنْ تكونَ نموذجًا لكلِّ منهجٍ نقديٍّ يأتي بعد ذلك .

ثالثًا : أنَّه في النِّهاية يَنتصِرُ لمنهجٍ يعتقدُ صِحَّتَه ؛ يرْتكِزُ أساسًا على ما جاءت به النُّصُوصُ الصَّحيحةُ وما تُجيزه الدِّلالَاتُ اللُّغويَّة التي يُقرِّرُ فيها رأيَ من يستشهد بكَلامِه من العربِ ، وقد ترتَّب على هذه النَّتائج ما حفَل به المنهج الأشْعَريّ منذُ وضعه صاحبُه وطوَّره أتباعه من بعده حسَب مُقتضيات الأحْوالِ ـ أيضًا ـ أنِ انتشرَ في العَالمِ الإسْلاميّ حتَّى الآن بحيثُ لم يُزاحمْه منهجٌ غيرُه ، اللَّهم إلَّا منهجَ ابن تيمية ولكن في حُدودٍ ضيِّقة من حيثُ الرُّقعةُ الجُغرافيَّة[1] .

تطبيقات المنهج الأشْعَريّ :

لا يُمكِنُنا من النَّاحية الواقعيَّة تطبيقُ المنهج الأشْعَريّ في كلِّ قضايا العَقِيدة ، وإنَّما سنختارُ بعضَها لتكون مثلًا لغيرها ؛ حيثُ يَظهَرُ من هذا التَّطبيقِ مَلامِحُ المنهجِ ومُقوِّماتُه ، وذلك في المجالات الآتية :

(١) انظر : مصطفى عبد الرّازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة ٦٥.

أولًا : الإلهيّات :

دليلُ وجود الله :

يقول الأشْعَريُّ : إنْ سأل سَائِلٌ فقال : ما الدَّليلُ على أنَّ للخلقِ صانعًا صنَعه ومُدبِّرًا دبَّره ؟ قيل له : الدَّليلُ على ذلك أنَّ الإنسانَ ـ الذي هو في غايةِ التَّمامِ والكَمالِ ـ كان نُطْفةً ثُمَّ عَلَقَةً ثم لَحمًا ودَمًا وعَظْمًا ... إلخ ، وينتهي الأشْعَريُّ هنا إلى القولِ بأنَّ الانتقالَ من حالٍ إلى حالٍ بغيرِ ناقلٍ ولا مُدبِّرٍ ـ أَمْرٌ مَردُود ، وإذًا فلا بُدَّ من فاعِلٍ لهذا الانتقالِ[1] .

وهذا الدَّليلُ وإنْ كان لا يَخرُجُ في مضمونِه عن دليلِ المُتكلِّمينَ ـ الذين يَستشْهِدُونَ بحُدوثِ العَالَم على وجودِ مُحْدِثِه ؛ ضرورةَ امتناعِ أنْ يكونَ قد وجِد بلا مُوجِد ، وإلَّا انتقضَ قانون السَّببيَّةِ ، كما يمتنع أنْ يكون العَالَم قد أوْجَد نفسه ، وإلا أصْبحت العِلَّةُ نفسَ المعْلُول ، وهذا مُحالٌ عقلًا ـ إلا أنَّ هذه الطريقةَ تُرينا سُهولةَ ويُسرَ الاسْتنتاج العقليّ من مَشْهد قُرآنيّ من أقربِ سبيل ، وهنا يتأكَّد أنَّ منهجَ الأشْعَريّ يَتمثَّل في وضُوحِه وعقْلَانيَّتِه ، دون انتهاج منهج آخرَ ؛ كالذي ظهر على يدِ كثيرٍ من المُتكلِّمينَ الذين أطالوا النَّفَسَ في هذا السَّبيل ، حتَّى كاد منهجهُم يشُوبُه نوعٌ من الغُموضِ ، كما أشرنا إلى ذلك سلفًا .

ومتى ثبت أنَّ الحقَّ سبحانه وتَعالى هو الخالقُ للكونِ فإنَّه يثْبُتُ ضِمنًا أنَّه مُخالِفٌ لمخلوقاتِه ، وإلا تَشابهتِ العِلَّةُ مع معْلولِها ، وهذا المعنى ساقه الأشْعَريّ في قوله : « فإنْ قال قائلٌ : لم زعمتم أنَّ الباري سُبحانه لا يُشْبه المخلوقاتِ ؟ قيل له : لأنَّه لو أشْبَهَها لكان حكمه في الحُدوثِ حُكْمَها ... إلخ » ، ومع

---

(١) الأشعري : اللُّمع ، تحقيق : حمودة غرابة ، القاهرة ١٩٧٥ م ، ١٨ .

افتراض التَّشابه بين العِلَّة ومعلولِها فإنَّ ذلك إمَّا أنْ يكون من كلِّ الجهاتِ أو بعضِها ؛ فإنْ أشْبَهها من جميع الجِهاتِ كان حَادِثًا مثلَها ، وإنْ كان من بعضِ الجِهاتِ كان مُحْدِثًا من حيثُ أشْبَهَها[1] . وقد قال تَعَالى عن نفْسِه : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى : ١١] ، وقال : ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص : ٤] .

الوحْدانيَّة : يستخدمُ الأشْعَريُّ الطَّريقةَ نفسَها الغالبة على تقْريرِ مَنهجِه وردِّه على الخُصُومِ ، وهي طريقة افتراض السُّؤال والجوابِ عنه ؛ فيُقرِّر هنا : « فإن قال قائلٌ : لم قلتم إنَّ صانِعَ الأشياء واحد؟ قيل له : لأنَّ الاثنينِ لا يجري تدبيرُهما على نظام ولا يتَّسِقُ على أحكامٍ ، ولا بُدَّ أنْ يلْحقَهما العجزُ أو أحدُهما »[2] .

وينتهي من إيرادِ الصُّور العَقليَّة التي حملها هذا الدَّليلُ إلى تلك النتيجة الحاسمة بقوله :

« فدلَّ ما قُلناه على أنَّ صانعَ الأشْياء واحدٌ » ، ثم يستشهد على قوله هذا بقولِ الحقِّ سبحانه : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء : ٢٢] .

والطَّريقة التي سَاقَ بها منهجَه في القضايا العَقَديَّة الأُخرى لا تختلفُ كثيرًا عن طريقتِه هذه ، التي قررناها في استدلالِه على وجودِ الله تَعَالى ووحدانيته ؛ ففي تقرير « **البعثِ** » يُقرِّرُ المنهج نفسه ، وكذلك في نفي أنْ يكونَ الله سُبحانه جِسْمًا ، وفي تقرير الصِّفاتِ وعلاقتِها بالذَّاتِ الإلهيَّة ، ولا مانعَ لديه من اتِّخاذ قياس الغَائِبِ على الشَّاهد طريقةً للبيانِ والإيضاحِ ، ففي

(١) الأشعري : اللُّمع ٢٠.

(٢) المصدر نفسه.

حديثِه عن صِفةِ العِلْمِ يقول: لأنَّ الصَّنائعَ الحكيمةَ كما لا تقعُ إلَّا من عالمٍ كذلك لا تحدثُ منَّا إلَّا من ذي علمٍ.

وهنا يظهر من كلامِه أنَّ صفةَ «العِلْمِ» ـ كمثالٍ لبقيةِ الصِّفاتِ ـ هي معنًى زائدٌ على معنى الذَّات، ويُرتِّب على القولِ بخِلافِ ذلك هذا المسْتحيلَ، فيقولُ: «فإذا لم تدلَّ على أنَّ له علمًا قِياسًا على دِلَالَاتِها على أنَّ لنا علمًا ـ لجاز لزاعمٍ أنْ يَزْعُمَ أنَّها تدلُّ على عِلْمِنَا ولا تدلُّ على أنَّا عُلماءُ، وإذا لم يجز هذا لم يجز ما قاله القائلُ»[1].

إنَّ الأشْعَريَّ هنا يُقرِّر المنهجَ الصَّحيح المرتكِزَ على النَّقلِ والعَقْلِ واللُّغةِ في علاقة الصِّفات الإلهيَّة بالذَّاتِ، وارتكازُه على النَّقلِ أوضحُ من إيراده للنُّصُوصِ في ذلك، وارتكازُه على العَقْلِ واضحٌ في أنَّ الصِّفةَ غيرُ الموصوفِ من حيثُ الدِّلالةُ المفهُوميَّةُ، والغَيريَّةُ هنا ليست إلا غيريَّةٌ ذهنيَّةٌ، وأمَّا من حيثُ الأصْدقُ والواقعُ فإنَّ تعدُّدَ الصِّفات لا يعني تعدُّدَ الموصوفِ بحالٍ من الأحوالِ، والنَّقلُ والعَقْلُ معًا يُقرِّرانِ ذلك، ولو قُلنا بخلافِ ذلك لكان الموصوفُ والصفةُ شيئًا واحدًا، ولكان الحملُ بينهما من قبيلِ الحملِ الصُّوريِّ، وهذا ممتنعٌ عقلًا. والقولُ بخِلافِ ذلك منافٍ للُّغةِ العربيَّة فإنَّ هذه اللُّغةَ ـ وهذا مفهومٌ عقلًا ـ تُقرِّر أنَّ وجودَ اسم الفاعل ـ الذي يقرُّونه ـ كَعَالِمٍ وقادرٍ ومريدٍ ... إلخ ـ يؤذنُ بوجودِ أصلِ الاشْتِقاقِ، وهو العلمُ والقدرةُ والإرادةُ ... إلخ.

وكأنِّي بالأشْعَريِّ هنا يردُّ بطريقةٍ مُباشرةٍ على نُفاةِ زيادة الصِّفاتِ على الذَّاتِ، خُضُوعًا منهم لتصوُّراتٍ مُستجلَبةٍ تُقرِّرُ أنَّ بساطةَ الذَّاتِ الإلهيَّةِ

---

(١) المصدر نفسه.

وعدمَ تركيبها من موصوفٍ وصفةٍ هو أساسُ التّنزيه ، وليس هذا تنزيهًا في الواقعِ ولكنّه تعْطيلٌ للصّفاتِ الإلهيّة ، وإلّا فما معنى قول الفَلاسِفة : إنَّ الله عَالِم بذاتِه قادرٌ بذاتِه ... إلخ ، ولا فرقَ هنا بين تصوُّرِهم هذا وبين تصوُّرِ المُعْتزلة لهذه المسألة ، وذلك حين اعترفوا بأنَّ لله تَعَالى صِفاتٍ ، غير أنَّهم قرَّروا أنَّها ليست عين الذَّات وإنَّما هي سُلوب وإضافاتٌ أو أحوالٌ أو معانٍ لتلكَ الذَّات على خِلافٍ بينهم .

إنَّ الأشْعَريَّ يُشَكِّلُ بِدايةَ المحاجزة بين الفكر الإسلاميّ الأصيل ، وبين الفكر الوارد الذي مثَّله أصحابُ الاتّجاه المشَّائيّ والأفلاطُونيّة المُحْدَثَة في العَالَمِ الإسْلاميّ آنذاك ، وقد كان معاصِرًا للفارابي الذي كان يُلقَّبُ بالمعلمِ الثَّاني ، كما أنَّه خَبَرَ منهج الاعتزالِ بعُمقٍ وأدرك ما فيه من نِقَاطِ الضَّعف العَقليَّة ، فضلًا عن كونِه مُخالِفًا للمنْهجِ الإسْلاميّ الأصيل المُعبِّر عن رُوح الإسْلام تَعْبيرًا حقيقيًّا .

والمستَعرِضُ لما كتبه الأشْعَريُّ في بقيّةِ القضايا العَقَديَّة في كتابيه المعروفين « الإبانة » و« اللُّمع » يجدُه لا يَخْرجُ عن طريقتِه ومنهجِه في إيراد الأسْبابِ والعِللِ التي تُسوِّغ موقفَه من الخُصُوم ، مُتَّخِذًا من النَّقلِ والعَقْلِ سبيلًا إلى ذلك ، الأمرُ الذي يَجعلُنا في حِلٍّ من تجاوزِ التَّفصيل في هذه القضايا ، لننتَقِلَ إلى بعضِ القضايا التي هي في غاية الأهميَّة ؛ ومنها :

أولًا : الفعلُ الإنساني بين ما لله تَعَالى فيه وما للإنسانِ :

المذاهب السَّابقة :

١ ـ **مذهب الجبريَّة** : وهو الذي يرى أنَّ الإنْسَانَ لا حَولَ له ولا طَولَ أمَامَ أعمالِه الاختياريَّةِ ، وأنَّها تجري عليه كما تجري على سَائرِ الجَماداتِ ، وقد

ظَهرَتْ هذه العقيدةُ على يدِ «الجَعد بن دِرهَم»، ثم أخذها عنه «جهْمُ بنُ صَفْوان». يقول جَهْمُ: «لا فِعْلَ لأحدٍ في الحقيقةِ إلَّا لله وحدَه، وأنَّ النَّاسَ إنَّما تُنسبُ إليهم أفعالُهم على سبيل المجاز»[1]. وممَّا لا شَكَّ فيه أنَّ ظهورَ هذا الرأيِ كان كاشِفًا عن فَهْمٍ غيرِ صحيحٍ لبعضِ النُّصُوصِ الشَّرعيَّة قبل أنْ يكون أثرًا لأي فكرٍ وارد[2].

٢ ـ **مذهب القدريَّة**: ظهر القولُ بالقدرِ في أواخرِ عهدِ بني أُميَّةَ على يدِ «معبد الجهني» أولًا، ثم «غَيلَان الدِّمشْقيّ» و«يُونُس الأسْواري» ثانيًا، وقَوامُه أنَّ الإنْسَانَ هو الذي يَخلُقُ أفعالَه الاخْتياريَّةَ اسْتِقْلالًا، حتَّى يكون مَسْئولًا عنها، وأنَّ الله سُبحانه وتَعَالى لا يقدرُ على الفعلِ الذي يفْعلُه الإنْسَانُ، كما أنَّه لا يعلمُ به إلَّا بعد وقُوعِه، وأنَّ الخيرَ والشَّرَّ في الأفْعَالِ الإنْسَانيَّة لا تُضافُ إلى القَدرِ، بل إلى الإنْسَانِ وحده، وهذا يعني تمام مَسْؤُوليتِه عن فِعْلِه، وهذا ما يسوِّغ تلك المسئوليَّةَ، ولولا ذلك لكان الثَّوابُ والعِقابُ نوعًا من الظُّلمِ.

ولا شكَّ أنَّ في هذا القولِ تحْديدًا للقُدرةِ والإرادةِ والعِلْم الإلهيِّ، بل في كلِّ الصِّفَاتِ الكَماليَّةِ، وقد صَدَرَتْ على هذا المذْهبِ أحْكامٌ تَربطُ بينه وبين المذهبِ المجُوسي، وتقديرُهم لدَورِ الإنْسَانِ في أعْمالِه هو الذي أوقعهم في هذه المُبالغاتِ؛ يُرشِّحُ لهذا أنَّ النُّصوصَ الشَّرعيَّةَ فيها ما يُمكن أنْ نَفْهَمَ منه هذه المبالغةَ؛ كقوله تَعَالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، إلى غير ذلك من الآياتِ التي تُضِيفُ الأفْعَالَ إلى الإنْسَانِ. وما قِيلَ في مصْدرِ فكرةِ «الجبر» يُقالُ هُنا كذلك، قبل البحثِ

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، القاهرة، ١٩٥٠م، ١: ٢٧٩.

(٢) جولد زيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، القاهرة ١٩٥٩ م، ٩٥.

عن مُؤثِّرٍ خارجيٍّ ؛ حيثُ إنَّ الرُّوحَ العامَّةَ لبعضِ النُّصُوصِ قد تسوِّغ هذا الفَهْمَ ، ويظهرُ أنَّ القولَ بالاختيارِ ـ على الوجه الذي ذكِر ـ كان ردَّ فعلٍ قويٍّ ضدَّ القول بالجبرِ ، وهذه ظاهرة في كلِّ أنْماطِ الفكرِ الإنْسانيِّ تقْريبًا .

٣ ـ **مذهبُ المُعْتَزِلَة** : وهو يقتربُ كثيرًا من مذهب القدريَّة ، غير أنَّهم يُخالفونَهم في مسْألةِ عدم علمِ الله السَّابق لفعلِ الإنْسَانِ إلَّا بعد وقُوعِه ، ويَربِطُون موقفَهم هذا بأصْلِهم في « العدْلِ » ، كما ربطُوا القَولَ بعدمِ زيادة الصِّفات على الذَّاتِ بأصْلِهم في « التَّوحيد » . هذا المذهب ـ ولا شكَّ ـ يحملُ في طيَّاتِه قدرًا من غُرورِ الإنْسَانِ ، وبالتَّالي اسْتِقلالُه ، هذا الاسْتِقلالُ الذي تُنوسيت معه الاسْتطاعةُ على الفعْلِ التي هي من الحقِّ سُبحانه وتَعَالى ؛ لأنَّ أدوات إخراجِ هذا الفعلِ من قُدرةٍ عليه وإرادةٍ له وعِلْمٍ بنتائجِه هي من الله تَعَالى ، وعلى هذا فأين الاسْتِقْلالُ المزعومُ إذًا ؟

إنَّ القَولَ الحقَّ هُنا هو أنَّ الفِعْلَ الإنشانيَّ هو لله تَعَالى خَلقًا ؛ بخلقِ أدواتِه ، وللإنسَانِ تكييفُها ... بحسبِ إرادتِه ، وهُنا يظهرُ أنَّ الفعْلَ الإنْسَانيَّ هنا قَائِمٌ على الاخْتيارِ في دَائِرةٍ من القُيودِ .

٤ ـ **مذهبُ الأشْعَريِّ** : يقولُ في ذلك : إنْ قال قائلٌ : لم زعمتُم أنَّ أكْساب إنسان العبادة مخلوقة لله تَعَالى ، قيل له : لأنَّ الله تَعَالى قال : ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات : ٩٦] ، وقال : ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ . فلمَّا كان الجزاءُ واقعًا على أعْمالِهم كان المُجازي هو الخالق لأعمالِهم ، وينتهي الأشْعَريُّ إلى الرَّدِّ على كلِّ المشَاكلِ التي قد تُفهم من بعضِ الآيات القُرآنيَّة التي تَنْسُبُ خَلْقَ الفِعْلِ إلى الإنْسَانِ إلى نتيجةٍ واضحةٍ هي : الفرقُ الواضحُ بين خلقِ الفعْلِ بمعنى خلق أسبابِه وأدواتِه ، وبين المُباشرةِ له وكسْبِه أو اكْتِسَابِه ، بما يحفظُ لكلٍّ من الكَمالِ الإلهيِّ وتمامِ

قدرتِه حقَّها وما يحفظُ على الإنْسَانِ إرادتَه في تكييفِ الفعْلِ وتلْوينِه، وهُنا يظهرُ أنَّ نظريَّةَ «الكسْبِ» عند الأشْعَريِّ و الأشاعرةِ من بعدِه لا يشُوبُها أيُّ نوعٍ من الخَفاءِ، كما كانت مَضربًا لكلِّ مسْألة يَخفى إدراكُها على وجهٍ صَحيحٍ بقولِ خُصُومِهم أَخفَى من كَسْبِ الأشْعَريّ.

ثانيًا: الرُّؤيةُ: رُؤية المؤمنينَ لربِّهم بأبْصَارِهم في الجنَّةِ يوم القيامة:

وفيها يذهبُ الأشْعَريُّ مذهبًا يُخالِفُ مذهبَ المُعْتَزِلَةِ الذين يقولُون بنفي لوازِمِها، ويُقدِّر وجودَها أو جوازَها؛ مُعْتمدًا في ذلك على:

١ ـ النُّصُوص الصَّريحة فيها.

٢ ـ العَقْل.

٣ ـ اللُّغة.

فأمَّا النُّصُوص الصَّريحة فقد أورَدَها في البَابِ الأوَّل من «الإبانة» حيثُ استشهدَ بكثيرٍ من الآياتِ التي تحدَّثتْ عنها، وكذلك بعض الأحاديث، كما ردَّ على ما أورده المخالفُ من آياتٍ قد لا تفيدُ ذلك، وبيَّن أنَّ الاسْتشهادَ بها ليس صَحيحًا؛ لأنَّها فُهِمتْ على وجهٍ غير صحيحٍ، وأوضحَ أنَّ تلك الآياتِ هي قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. بينَّا أنَّ الإدراكَ يعني الإحاطة، وليس الرُّؤية البصريَّة، وهذا ما تَشهدُ به قواعدُ اللُّغةِ ومُفرداتُها، والمُصحِّحُ للرُّؤيةِ لديه هو «الوجودُ»، وفي القُرآنِ الكَريمِ قوله: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾، وجمهور المُفسِّرين على أنَّ الزِّيادةَ هنا هي رُؤيةُ المؤمنين لربِّهم بأبْصارِهم في الجنَّةِ، فإذا انْضمَّ إلى هذا كلِّه ظَاهرُ النَّصِّ في قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، وما جاء في بعضِ الأحاديثِ الصَّحيحةِ مثل

قوله ﷺ: «إنَّكُم سَترونَ ربَّكم يوم القيامةِ، كَما تَرونَ البدرَ ليلةَ التَّمام لا تُضارُّون في رؤيتهِ» ـ لكان لهذا كلُّه ما يسوِّغ عقيدتَه في الرُّؤيةِ البَصريَّة، لا الرُّؤية القَلْبيَّة العِلْميَّة كما يُقرِّرُها بعضُ الباحثين[١].

إنَّه يُمكِنُ القولُ باختصارٍ شَديدٍ: إنَّ الأشْعَريَّ تعرَّضَ لقَضَايا العَقِيدَة الكُبرى بمنهجٍ نصيٍّ عقليٍّ لُغَوِيٍّ كما سبق أنْ أشرنا، وفي كتابيه: «الإبانة» و«اللُّمع» ما يُؤكِّد ذلك ويجعلنا في حِلٍّ من القَولِ بأنَّ ظُهورَ هذا المنْهجِ كان فتحًا جَديدًا للمنهجِ السَّلفي المُتطوِّرِ الآخذِ بالنَّصِّ والعَقْلِ معًا، بمعنى أنَّ العَقْلَ هو الأداةُ الموضِّحةُ للنَّصِّ والمُبيِّنةُ له، لا أنَّها حاكمةٌ عليه أو نِدٌّ له كما هو الحال لدى المناهِجِ المُسْرِفةِ؛ إمَّا في تقدير العَقْلِ، وإمَّا في التَّفريطِ في فَهْمِ النَّصِّ، على الوجه الذي ذكرناه سلفًا وهنا يَتأكَّد لنا:

أ ـ بأيِّ معنًى يكونُ المنهجُ الأشْعَريُّ جامعًا بين النَّقلِ والعَقْلِ؟

ب ـ لماذا ظلَّ المنهجُ الأشْعَريُّ هو السَّائد في العَالَم الإسْلاميِّ حتَّى يومِنا هذا؟

ج ـ أصالةُ هذا المنهج وخُلُوُّه من كلِّ أنْماطِ الفكرِ الوارِدِ، بل ما حَدَثَ هو العكسُ في ذلك؛ حيثُ كَشَفَ عوار المناهجِ الأُخرى التي اسْتفَادتْ منه واسْتَدبرتْ أُصُولها التُّراثيَّة، فكان بحقٍّ حِصنَ الأُمَّةِ ودِرْعَها الواقي.

(١) انظر: محمود قاسم في مقدمته لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ٦٥.

المحور الرابع

عقيدة الإمام الأشعري وآراؤه الكلامية

قراءة جديدة في إمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري

نهاية إشكالية فكرية

حسن الشافعي

١ ـ إنَّني مَدينٌ لمنظِّمي مؤتمر الإمام أبي الحسن الأشعري، ليس فقط بدعوتي لشهُودِهِ والمُشَاركة فيه، وإنَّما لأنَّهم اقترحوا عليَّ ـ جَزاهم اللَّهُ عنِّي خيرًا ـ أنْ أقدِّمَ صورةَ الشَّيخ كما عرضها أحد أتباعه المتقدِّمين؛ أبو بكر بن فُورَك (ت. ٤٠٦هـ) في كتابه **«مُجَرَّد مقَالات الشَّيخ أبي الحَسَن الأشْعَري»**. وقد يُثابُ المرءُ رغم أنْفِه كما جاء في الأثرِ؛ فما إنْ قرأتُ هذا الكِتَاب، حتى انتفَضت أمَامي صُورة الشَّيخ فارِهة القَوَام، واضِحَة القَسَمات، مُتّسِقَة الملامحِ، مُكْتَمِلَة التَّفَاصيل، في كيانٍ عقليٍّ يكادُ يُضَاهي الكيان الحي الواقعيَّ. ولستُ أجِدُ تَصْويرًا لهذه الرُّؤية، أو تلك الصُّورة المعنويَّة الواضِحَة المتميِّزة، خيرًا من كلماتِ الرَّجل الَّذي قَام على تحقيقِ هذا الكِتَاب، وهو المُسْتشرق الفَرنسي «دانيَال جِيمارِيه – Daniel Gimaret» إذ يقول في خِتَام مقدِّمته لهذا الكِتَاب:

«هكذا يستعيدُ الأشْعَريُّ ـ بصُورةٍ نهائية ـ هويَّته الحقيقيَّة، لا بوَصْفِه تلميذًا إمَّعةً لابن حَنْبَل، وإنَّما باعتباره مُتكلِّمًا حقيقيًا من مُتَكَلِّمِي عَصْرِه، وتلميذًا خَليقًا بشَيْخِه أبي عليّ الجُبَّائيّ (ت. ٣٠٣هـ)، متكلِّمًا كشَيخهِ، يُدلي برأيه في المسَائل المُـخْتلفة، ويخوضُ ببراعة في جميعِ لطائفِ دقيقِ الكلامِ ـ ويستعيدُ هُوِيَّته كرَجُلٍ استَحقَّ بجَدارةٍ أنْ يُطلَقَ اسْمُه على كُلِّ المدرسة الَّتي انتَسَبت إليه»[1].

---

(١) من خاتمة مقدِّمة المحقق: انظر: مُجَرَّد مقالات أبي الحسن، لابن فُورَك: ٥.

وليس لي من مُلاحظةٍ على هذا الكلام إلَّا أنَّه نَقَلَ الأُسْتَاذيَّةَ من الإمامِ أحمد بن حنبل (ت. ٢٤١هـ) إلى أبي عليّ الجُبَّائيّ، والواقعُ أنَّ أبا الحسن الأشعَريّ لم يكُن تلميذًا إمَّعَةً لأيٍّ منهما، غَاية الأمرِ؛ أنَّه اتَّفقَ مع أقْوالِ الإمام أحمد، ونادَى بالمعتقَدَات السُّنيَّة ذاتِها، الجامعةِ بينَ الإثباتِ والتَّنزيهِ، والعقْلِ والنَّقل، والمتوسِّطةِ بين غُلُوّ الحَشَويَّة الحَرْفِيِّين، وغُلُوّ المُعطِّلة العَقليِّينَ. وهو ـ بالقَدْرِ نَفْسِه ـ أخذَ عن شيخِه أبي عليّ الجُبَّائيّ براعَتَه في الجدَل والمناقشة، واستخدام البَرهَنَة العقليّة.

واستخدمَ هذه البراعة المنهجيّة المتكاملة في نُصْرة العقِيدة المُسْتَمَدَّة مِن الكِتَاب والسُّنَّة، والَّذي يؤكِّد هذا أنَّه قد التقَى تمامًا، فيما ذَهَب إليه من آرَاء، مع مُعَاصِرٍ له هو أبو منصُور محمد بن محمد المَاتُريديّ (ت. ٣٣٣هـ)، ربيبُ المدرسة الحنفيّة؛ ممَّا يَدلُّ على أنَّهما في الحقيقة يُناصِران ـ بأدَوَات جَديدةٍ تُناسبُ عصْرهما ـ مواقف الكتابِ والسُّنَّة؛ برغم اختلاف النَّشْأة والشُّيوخ وتَباعُد الأماكِن والبيئات، فكِلاهُما قد فَسَّر القُرآن، ورَوَى الحديث، وكتَبَ في أصُولِ الفِقه، وبعض مسَائل الفِقه ـ دونَ لقاءٍ شَخصيٍّ ـ ممَّا يُؤكِّد أن المصَادر الَّتي جمَعتهُما، والعوامل الَّتي دفعتهُمَا في هذا الاتجاه إنما ترجعُ إلى حَاجةِ العصْرِ ـ أو الفترة الَّتي برزا فيها ـ ليكونا إمامين للكَلامِ السُّنِّي، والخطابِ الدِّيني الوَسَطِي، بعد أن شَاخَ الغُلُو العَقْلي والحَرْفي، وعجَزَا عن إقناع العقل المسلم آنذاك.

أمَّا إعْلان الأشعَريّ الانتِسابَ لأحمدَ ﷺ في مُقدِّمة «**الإبَانة**» أو أوائلها[١] ، فَلم يكُن إلَّا رمزًا لهذا التَّحول الجديد الَّذي انتقل به الرَّجُل من مذهب المعتزلة ـ وقد كان يعيش في كَنفِ زعيمِهم الكبيرِ أبي عليّ الجُبَّائيّ ـ فكان لابُدَّ أنْ يُعلِن عن تحوُّله بالانتسابِ إلى الزعيم المضاد الإمام أحمد، ولم يكُن قد مضَى على محنَتِه أكثرُ من نِصف قرن في ذلك الحين.

(١) الإبانة، للأشعري: ٥٦.

فتجْسِيدُ التحوُّل يحتاجُ إلى الانتساب للرَّمز المُعَبِّر عن الموقف الجديد: «التَّمَسُّكُ بكِتَابِ رَبِّنَا ـ عزَّ وجلَّ ـ وبسُنَّة نَبِيِّنا ﷺ، وما رُوي عن الصَّحَابةِ وأئمة الحديثِ، وبما كان يقولُ به أبو عبد اللَّه أحمَد بنُ محمَّد بنِ حَنْبَل ـ نضَّرَ اللَّه وجهَهُ...»[١]. وهي افتتاحيَّةٌ لا نَجِدُها في أيٍّ من مصَنَّفاتِه الأُخرى على كثرتها، وإن كَان التَّمسُّك بالكِتابِ والسُّنَّة ومُناصرةُ هَذَيهِما بالبراهينِ العقْليَّة هي قضيَّة حياتِه حتَّى لَقِيَ ربَّه، رحمه اللَّه.

وبقريبٍ من هذا الفَهْمِ ينبغي أن نُدْرِكَ المغزَى الَّذي ترمزُ إليه أيضًا الخُطْبة الَّتي نُسبت إلى شيخِنا في مَسْجِد البَصرَة الجامع، وإلّا فكيف يبقى الرَّجُل مُعتزليًا أربعين عامًا ـ أو إلى سِنِّ الأربعين، ويختفي نحو أسبُوعَين ليخرج على النَّاس بمذهبٍ جديدٍ، مُخَالِفٍ لما كانَ عليه في ماضيه، ومتى أنجزَ مؤلَّفاتِه الَّتي تَرْبو على الخمسين عند ابن حزم (ت. ٤٥٦هـ)[٢]، ومنها ما يبلغ ٣٠٠ أو ٥٠٠ مجلد، بل منها ما أَلَّفَهُ في سِنِيهِ الخمس الأخيرة؟

وكذا المُنَاظرة الشَّهِيرة مع الشَّيخ الجُبَّائِيِّ[٣]، سَواء جَرَت على النَّحو المرويّ أو غيره؛ فإنَّها ترمُز إلى هذا التحوُّل أيضًا، وتوجُّه سَهْمًا عقليًا إلى غُلُوِّ المُعْتزلة في قولِهم بالتَّحسين والتَّقبيح العَقْليين، وما يترتَّبُ عليهما من القَولِ بالصَّلاح والأَصْلح، على نحوٍ يَصعُب الدِّفاع العَقْلي عنه، على أنَّه من الثَّابت أنَّ أبا الحسن أشبَعَ آراءَ شَيخِهِ السَّابقِ رَدًّا ونَقضًا ـ في أكثر من كِتابٍ ـ في الكلامِ وأُصول الفقهِ.

(١) م.ن: ٥٦.

(٢) هذا ما رواه رواهُ ابنُ عساكر في تبيين كَذِب المفتري: ٩٢، بالسَّنَد المتَّصِل إلى أبي محمَّد بن حَزمٍ الأندلسيّ، ولم أجد هذا الإحصاء في الكُتب المطبوعة لابن حزم، إلا أن المؤرخين نقلوا قوله هذا، منهم: شمس الدين ابن خَلِّكَان في وَفَيات الأعيان: ٢٨٦/٣، وشِهاب الدِّين اللَّبْلِيّ في فهرسته: ٩٨، ١٠٩، وصلاح الدين الصَّفَدِيّ في الوافي بالوَفَيات: ١٣٨/٢٠، وأبو الفدا ابن كثير في البداية والنهاية: ١٠١/١٥ نقلًا عن ابن خَلِّكَان.

(٣) انظر عنها «المناظرة الموفية المئة» في كتاب: «عيون المناظرات» لأبي علي السَّكُونِيّ: ٢٢٣ - ٢٢٧.

٢ ـ لكن ما الإشْكَالية الَّتي أشَرْنا إليها آنِفًا؟ إنَّ الَّذي يقرأ ويُحلِّل «**مقَالات الإسْلاميِّين**» للأشعري، بعمقها العقلي، ودقتها في تصوير الآراء الكلامية، والفلسفية، وإيغالها في دقيق الكلام ـ يتمثل له صورة للشيخ تخالف ما يخرج به من قراءة كتاب «**الإبانة**»، إذا ما اقتصر على هذا الكتاب الأخير، ويحار أي الصورتين أصدق؟ أهذه البسيطة القريبة المسطحة أم تلك الغنية العميقة المنقحة؟ مثل هذا القارئ قد هيَّأ اللَّه له مُبَاشرة من اختار له هذا الكِتَاب الوثيقة، المدعُومَة بنصُوص من مؤلَّفات الشَّيخ المفقودة. ويمكننا أنْ نَرى ـ مع جيمَاريه ـ أنَّها قد حَسَمت بصُورةٍ نِهائيَّة حقيقة الأشْعَري ومذهبه، وأنَّ المقَالات الَّتي تبنَّاها أبو الحسَن، في مجموع كتبه، وسائر مراحل حياته الفكرية ـ كما استخْلَصَها أحدُ رجالِ الجيل الثَّاني من أتباعه، وهو أبو بكر ابن فُورَك من مُؤلَّفَات الشَّيخ العَديدة (٢٢ مُصنَّفًا) ـ مُجَرَّدة عن المُقارنة بآراء الآخَرين، ولم يمضِ على وفاةِ الشَّيخ قرنٌ كَامِل من السِّنين؛ هي وثيقة أَمينة شَاهدة على الصُّورةِ الحقيقية للفِكْر الأشْعري لدى مُؤسِّس هذا المذهب الوسَطي العَتِيد، اعتمادًا على مُؤلَّفاته الَّتي نَفْتَقِدُ اليومَ أكْثَرها، وهي صُورةٌ ـ كما قُلت ـ واضِحَةُ القَسَماتِ، مُتَّسِقَة، الملامح، مُكْتَملةُ التَّفاصِيل.

وأوَدُّ قبل بيانِ هذه الصُّور والتَّأويلات المختَلِفة أو نماذج منها، وإيراد هذه الصُّورة الدَّقيقة الموثَّقة ـ أن أذكرَ أنَّ هذا المعْهَد العريق ـ الأزْهر ـ الَّذي نَشْرفُ بالانْتِسَاب إليه؛ ظلَّ طوال تاريخه الَّذي أنَافَ على ألف عَام، حِصْنًا للفكر الوَسَطِيّ، والفهم العِلْمي السَّديد للكتَابِ والسُّنَّة، والشَّريعة الإسلامية عقيدةً وعمَلًا، وهذا الفِكْر الوسَطي هو وَحْدَه الَّذي يُمكِنُ أنْ يَجْمعَ الأُمَّة لتُواجه تحدِّياتها الحاضرةَ المتفاقِمةَ، كما جمعها من قبل.

ليس الأَمرُ إذًا مُنافسةً أو مُلاحاةً، أو مسَاسًا بأحَدٍ، أو إثَارةً لخِلافَاتٍ

قَديمةٍ أو مُستحدَثةٍ، ولكنّه ترسيخٌ لهذا الفِكْر الوسَطيِّ، ومزيد تأصِيلٍ لهذا الفَهْم العِلْميِّ المدقّق، الَّذي عَرَفَته أرْوِقةُ هذا المعْهدِ العريقِ، وإمَاطةٌ لبعضِ الأفهامِ غيرِ الصَّحيحةِ عن الطَّريق.

إنَّ التَّاريخ يَرْوِي عن أبي الحسَن أنَّه كان قليلَ الكلامِ، غير راغِبٍ في الجَدل، إلَّا بيَانًا للحقِّ أو دفاعًا عنه[١]، وقد وَرِثَ أتباعُه ذلك عنه، فلم يَرُدَّ العِزُّ بن عبد السَّلام (ت. ٦٠٠هـ) إلَّا بعد اتِّهامِه بمخَالفةِ الضَّرُورة بالقولِ: إنَّ الماء لا يرْوِي، والأكْلَ لا يُشْبع، ولم يُؤلِّف ابن عساكِرَ حافظ الشَّام «**التَّبيِين**» إلَّا دفعًا عن عِرْض شَيْخِه الَّذي اتَّهَمه الأهْوَازِي بالباطل[٢] افْتِراءً عليه.

وحتَّى اليوم تجري الأُمور على هذا النَّحْو، فيُهاجِمُ بعضُ مُعَاصِرينا مِن حَمَلَة الفِكْر السَّلفي «مَنهج الأُشَاعِرَة في العَقِيدة»[٣] في رسَالة ما رُوعِيَت فيها آدَاب الجَدَل، مِن الإنصافِ والموضوعيَّة، ولا آداب الشرع في عدم التبديع والاتهام للخصوم دون سلطان من الدليل، بل اشتدَّ في التَّبديع والرَّمي بالإرجاءِ والانحراف وغيرِه، فاضطرَّ بعضُ أهْلِ العِلم للرَّدِّ عليه ـ كالشَّيخ محمد الغَرْسِي التُّركيّ في كتابه «**مَنهج الأشَاعِرَة في العَقِيدة بين الحقائق والأوْهَام**»[٤]،

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لمصطفى عبد الرازق: ٢٩٣.

(٢) هو أبو عليّ الحسَن بن عليّ الأهوازي (ت. ٤٤٦هـ) الَّذي كتب جزءًا في مثالب ابن أبي بشر (يقصد الإمام الأشعري)، قال عنه الحافظ الذهبي في سير أعلام النبلاء: ٨٩/١٥ «وقد ألَّف الأهوازيُّ جزءًا في مَثالِب ابن أبي بِشْر، فيه أكاذيب» ونشرَه المستشرق ميشال ألار Michel Allard (ت. ١٩٧٦م) – معتمدًا على مخطوطة الظَّاهريَّة: ٤٥٢١عامّ – في مجلَّة الدِّراسات الشرقيَّة بالمعهد الفرنسي في دمشق: العدد (٢٣) سنة: ١٩٧٠م، من صفحة: ١٢٩ – إلى: ١٦٥.

(٣) «منهج الأشاعرة في العقيدة» هذا عنوان لرسالة ألَّفها سَفر بن عبد الرحمن الحَوَالي – شفاهُ الله – وطبعت عدة مرات، ووُزِّعت في العالَم الإسلاميّ، وناصَره بشرحها في رسالة بعنوان «**التعليقات المفيدة**» المصريّ أبو الأشبال أحمد بن سَالم، ونشرها بمصر عام: ٢٠٠٨م، وكذا عبد الله الموجان في كتابه «**الرد الشامل على عمر كامل**» انتصارًا للحَوَالي.

(٤) نُشِر بدمشق: دار القَادري عام ٢٠٠٨م.

والأستاذ صَلاح الدِّين الإدلبي الشَّامِيّ في كتابه «**عقائد الأشَاعِرَة: حوار هَادئ مع شُبهات المُنَاوئين**»[١]، وآخَرونَ - من المغرب والمشرق - لم يتيسَّر لي بعد الاطِّلاع على مُؤلَّفاتهم ـ في رِفقٍ وتَلطُّف، حِرصًا على وَحْدة الأُمَّة.

٣ ـ الإشْكَالية الفِكْرية:

الفِقْرةُ الثَّانية ـ في هذه الوَرَقة ـ أنْ نُبيِّن الإشْكاليَّة الفِكْريَّة، الَّتي أشَرْنا إليها آنفًا بشأن الصورة العقلية للأشعري ومذهبه، ونُمَثِّل لها قَدْرَ الإمكان؛ وهي تتمثَّلُ في تَعدُّد الصُّوَر الَّتي صُوِّرَ بها الشَّيخ أبو الحسن ـ من حيثُ شَخْصيَّتُه ومذهَبُه ودورُه الفكريّ في تاريخنا العقلي، لذى عند بعض المشتغِلينَ بالفِكر الإسْلاميّ في الشَّرق والغرب؛ فهو عند البعض حنبليٌّ سَلَفِيٌّ مُلْتَزِمٌ بالنَّصوص، لا يَصْطنعُ منَاهج العَقْلِ، ولا يؤهِّلُه جُهْدُه العِلْميّ لما احتلَّهُ من مكانة المُؤسِّس لمذهبٍ جَديد، أو عَرْضٍ جَديد لمذهَب أهلِ السُّنَّة، وإنَّما هي مَكَانته الأُسَريَّة وتَقْواه الدِّينيّة.

وهو عند الآخَرينَ إمَامُ الأئمَّة، ونَاصِر السُّنَّة، الجَامعُ بين العَقلِ والنَّقل، والمتوسِّطُ بين تشدُّدِ النَّصيِّينَ وحَرْفِيَّتِهم من جَانب، وتَسيُّبِ غُلاة العَقْلانيِّينَ والبَاطنيَّة من جَانبٍ آخَر، والبَاني الحقيقي للمَذْهب الوسَطِيِّ المنسُوب إليه، الَّذي اجتمعَت عليه غَالبيَّةُ الأُمَّةِ من الحنفيَّة والشَّافِعيَّة والمالكِيَّة وفُضلاء الحنابلة من أهل السُّنَّة[٢]، وفيما بين هؤلاء وهؤلاء يتوزَّعُ الدَّارسُون لتاريخ الفِكر الإسْلامي في الشَّرق وفي الغَرب، قَديمًا وحَديثًا، من الطَّوائفِ أو الأَفْراد، وسنَبْدأ بالبَاحثين المسلمين ونُثنِّي بالمُسْتَشرقين:

أ ـ فمن يَخالونه حنْبَليًّا سَلفيًّا، ويختزِلُونه في كِتابٍ وَحيدٍ له ليْس هو أهم

---

(١) نُشِر بالقاهرة، دار السَّلام، عام ٢٠٠٨م.

(٢) المُجرَّد، لابن فورك: ٣٦١-٣٦٢، وتبيين كذب المفتري، لابن عساكر: ١٢٨-١٣٦، والأشعري أبو الحسن، لغرابة - المقدمة.

كُتبِه على الإطلاق، ولا أوثَقها نِسْبةً إليه، وهو كِتَاب **«الإبَانة عن أصُول الدِّيانَة»**، يُقرِّرون ذلك دون دَليل يرتَضِيه المنهج العِلْمي في ترتيب كُتب المؤلِّفين، وقد نُسِب إلى الرَّجل: ٢٦ كتابًا، رآهَا أكثر من تلميذ مُبَاشر له، أو مِن تَلاميذِ تَلاميذِه، واقتبسُوا منها قِطَعًا وشَواهِد، ولقد كانت براعته في تَكْوين هؤلاء الأَصْحابِ أو التَّلاميذ[١]، كبراعتِهِ في بناءِ مَذْهبه مَنْهَجيًا ومَوضُوعيًّا ـ كما سوف نبيِّنه في الفِقْرة الثَّالثة والأخِيرة ـ كلّ أُولئك بجَانب أنَّه عاش فترة الازدِهَار العِلْمي والتنوع الفِكْري الَّذي وصَفه في أمَانةٍ وعبْقَرية بكتابه **«مقَالات الإسْلاميِّين واخْتِلافات المُصلِّين»**، وترعْرَع في كَنَف شيخِ آخِرِ المدَارِس الاعتزَاليَّةِ البَارِزةِ في القَرن الثَّالث، وهو أبو علي مُحمَّد بن عبد الوهَّاب الجُبَّائيّ. وربَّما أضافَ هؤلاء إلى **«الإبَانةِ»** كتَابه الصَّغير **«رِسَالة إلى أهل الثَّغر»**، ومنهم كبَار مُمثلي فِكْر الشَّيخ محمَّد بن عبد الوهَّاب (ت. ١٢٠٦هـ)، مع تسْلِيمهم أنَّ للشَّيخ تفْسِيرًا يقَع في ٥٠٠ أو ٣٠٠ مجلد[٢] كما تدلُّ عليه مُقدِّمة **«الإبَانة»**

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري: ١٣٩-١٦٥، ١٧٧-٢٠٠.

(٢) التبيين ٣٢٣، وعن هذا التفسير يقول حافظ المغرب أبو بكر بن العربي (ت. ٥٤٣هـ) في كتابه العواصم من القواصم: ١/٧٥: «ولم يتعرّض لحماية الدِّين إلاّ آحادٌ اختارهُم الله له، ونصَبَهم للذَّبِّ عنه، فأوَّلُهم أبو الحسن الأشعريّ ... وتواتر بعده الأصحابُ في الأحقاب على الأعقاب، فحَفِظ الله دينَه على من أراد هدايتَه، فلم يبقَ وَجهٌ من البيانِ إلّا أوْضحُوهُ، ولا سبيلٌ من الأدلّة إلّا نَهجوها، وانتدَبَ أبو الحسن إلى كتاب الله، فشرَحَه في خمسِ مئة مجلَّد، وسمَّاهُ **«المختزِن»** فمنه أخذ النَّاسُ كُتبَهُم، ومنه أخذ عبدُ الجبّار الهمذانيّ كتابه في تفسير القرآن الذي سماه **«المحيط»** في مئة سِفْرٍ، قرأتُه في خزانة المدرسة النظامية بمدينة السلام، وانتدب له الصَّاحب بن عبّاد، فبذَلَ فيه عشرة آلاف دينار للخازن في دار الخلافة، فألقَى النَّارَ في الخزانة، واحترقتِ الكُتُب، وكانت تلك نسخةً واحدةً لم يكن غيرُها، ففُقِدَت من أيدي النَّاس، إلاّ أنّي رأيتُ الأستاذَ الزَّاهدَ الإمامَ أبا بكر بن فُورَك يَحْكِي عنه، فلا أدري وقَعَ على بعضِهِ، أم أخَذَهُ من أفواه الرِّجال، فعليكم بكُتُبِ القومِ (أي الأشاعرة)، فهي الشِّفاءُ من الدَّاءِ العَيَاءِ».

قلت: الظَّاهر أن الأستاذ ابن فورك قد اطلع على الأجزاء الأولى من تفسير الأشعري، ويظهر هذا جليًا في مُجَرَّدِ مقالات الأشعري الصفحات : ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٧ ، ٥١ ، ١٦٥ ، ٢٨١ ، ٣٢٥. =

نفسها المطْبُوعة بمصر[١]، وسَبَقَتِ الإشارةُ إليها من قَبلُ في تعْلِيقَاتِ الفِقْرة السَّابقة. ويبدُو أنَّ هذا الموقف قَديمٌ كما تدلُّ عليه «النُّونِيَّة» المشْهُورة لابن قَيِّم الجوزيَّة (ت. ٧٥١هـ)[٢]، رحمه الله.

وقد تأثَّر بهذا الموقِف؛ لِقِلَّة اطِّلاع بعضِهم على مؤلفات الشَّيخ الإمام الَّتي يُظهرها البَحْث العلميُّ تِباعًا؛ جُمْلةٌ من المُستشرقين، كما نبيِّنُ لاحِقًا. وفي هذا الفَريق من يضِنُّ على أبي الحسَن بوَصْفِ السَّلفيَّة وَيصِفُه ـ أو على الأَقلِّ أتباعَه ـ بالابتداعِ لاشتغاله بعِلْم الكَلام، وإعراضه عن النصُوص الثَّابتة المحذرة منه، وغير ذلك من التُّهم، كما أسْلفنا عن بعْضِ السَّلفيين المُعَاصِرين في ختامِ الفِقْرة السَّابقة، وكالأهْوَازي الَّذي ردَّ عليه الإمَام هبة اللّه بن عسَاكِرَ الدمشقيُّ (ت. ٥٧١هـ). وينسج على هذا المنوال بعض العُلمَاء المصْريين من أهْل السُّنَّة ـ بالإضافةِ إلى من ذَكَرْنا ومن لم نذكر ـ كالشَّيخ محمد حَامد الفِقي (ت. ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م) الَّذي يَشْتدُّ على الأشَاعِرَة حتى لَيَلُومَنَّ شَيْخه ابن تيميَّة لتسَاهُله وتسامحه معهم، وذلك في تعْليقاته على ما نَشره من كتاب **«دَرء تعَارض العَقْل والنَّقل»**[٣] بعُنْوان **«مُوافقة صَحِيح المنقُول لصَريح المعقُول»** بالقَاهرة[٤] فانْظُره[٥].

= أما تفسير الأُستاذ ابن فُورَك، فقد وصل إلينا ناقصًا، والموجود من بداية سورة المؤمنون إلى آخر القرآن الكريم، ونُسخَتُه الفريدة محفوظةٌ بمكتبة فيض اللّه أفندي بإستانبول، تحت رقم: ٥٠ .

(١) الإبانة، للأشعري: ٢٤.

(٢) انظر توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، لأحمد بن إبراهيم ابن عيسى النجدي، ١/٤٤٢، ٤٥٥، ٤٨٥.

(٣) بهذا العنوان نَشرَه الأُستاذ محمد رَشاد سالم (ت. ١٤٠٧هـ) وطَبَع الجزء الأوَّل منه في مركز تحقيق التراث، بدار الكتب، بالقاهرة: ١٣٩١هـ/١٩٧١م.

(٤) نشر باعتناء: محمد محيي الدين عبد الحميد (ت. ١٣٩٢هـ)، ومحمد حامد الفقي، وطُبِعَ في مطبعة السُّنَّة المحمديَّة، بالقاهرة: ١٣٧٠هـ/١٩٥٠م.

(٥) تنبّه العلماء مُبكِّرًا لما في تعليقات الفقي من تجاوزات، فألّف بعضهم في الرَّدِّ عليه الرَّسائل =

وقد يُذكرُ في هذا السِّياق مَن يُزوِّر عن الشَّيخ ومَذهبه، من مُؤرِّخي الفِكْر المصْريين، أستاذنا الرَّاحل أحمد مُحمَّد صُبْحي في كِتَابه «**هاكم اقْرءوا كتابيه**»[١]. بحُجَّة أنَّه لا يُمثِّل حقيقةَ الفِكْر الإسلامي؛ لكونِه نشَأ في فترةِ الضَّعفِ الإسلاميَّة بعد عَصْر الإبداع الفِكري، ولَعَمْري إنَّ القرنَين الثَّالث والرَّابع لَهُما ـ بشَهادةِ كلِّ المؤرِّخينَ ـ عصر الازْدِهار والإبداع في الفِكْر والحضَارة الإسلامية. ولعلَّ الأُستاذ في إخلاصه ودِقَّتِه لو اطَّلعَ على «**المُجَرَّد**» لغيَّر هذا الحُكم القَاسِيَ المُسْتغْرَبَ صُدورُه من مِثلِه.

ب ـ وأمَّا الفريق الآخَر لدينا: فهم جُمهور المؤرِّخين والعُلمَاء من الدَّارسين للمَذهب الأشعريِّ وتطَوُّرِه، في القديم والحديث:

١ ـ ومن هؤلاء الشَّيخ تاج الدِّين بن عليّ بن عبد الكافي السُّبكيُّ المصريّ (ت. ٧٥٦هـ) دفين دمشق، صاحب «**طبقات الشَّافعيَّة الكُبرَى**» الَّذي قال عن الشَّيخ الإمام وعن مذهَبِه: «اعلَم أنَّ أبا الحَسَن الأشعري لم يُبْدِع رأيًا، ولم يُنْشِئ مَذْهبًا؛ وإنَّما هو مُقرِرٌ لمذاهبِ السَّلفِ، مُنَاضلٌ عمَّا كان عليه صَحَابة رسُول الله ﷺ؛ فالانتِسَاب إليه باعتبار إنَّه عقَد على طَريق السَّلَف نطاقًا، وتمسَّكَ به، وأقام الحُجج والبَراهين عليه، فصار المقتدِي به في ذلك، السَّالِكُ سَبيلَه في الدَّلائلِ يُسمَّى أشعريًّا»[٢].

«وقد ذَكَر شَيخُ الإسلام عزُّ الدِّين بن عبد السَّلام أنَّ عقيدَته ـ يعني الأشعريَّ ـ اجتمعَ عليها الشَّافعية، والمالكيَّة، والحنفيَّة، وفُضَلاء الحنابلة»[٣].

= المفرَدَة، منها رسالة: «الرَّدُّ الوَفِيّ على تعليقات حامد الفقي» لمحمد سلطان المعصومي الخُجَنْدي (ت. ١٣٨١هـ) المطبعة السلفية، القاهرة: ١٣٧٤.

(١) انظره: ٩٢ - ١٠١.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى: ٣/٣٦٥.

(٣) م.ن، وانظر: التمهيد، لمصطفى عبد الرازق: ٢٩١ - ٢٩٢.

ومن شَهادته ـ وهو قَاضي الشَّام ـ تظهر حقَائقُ ثَلاث:

- صِلة الشَّيخ بموقف السَّلَف من أهْلِ القُرون الفَاضِلة.
- وأنه من نُظَّارهم لا من رُوَاتهم؛ نَظَر إلى «.. سَبِيلِه في الدَّلائل..».
- وشُيوع مَذْهبه بين المُسْلمين قاطبة، من رجال المذاهب السنية الشهيرة.

وقد اكتفيتُ برَأيِ التَّاج السُّبكِيّ عن إيراد رأيِ مؤرخ دمشق وحافظ الشام؛ هبة اللَّه ابن عسَاكِر، لما أشَرتُ إليه أكثر من مرَّةٍ فيما سبق.

٢ ـ ولكنِّي سَأُورِدُ في هذا السِّياق بصفةٍ خاصَّةٍ رأي أحد عبَاقرة المؤرِّخين، وهو تَقِيُّ الدِّين أحمد بْن عليّ المقريزي (ت. ٨٤٥هـ) وقد كَانت له نَزعةٌ سَلفيَّة مُعْتدِلة، كما يدلُّ على ذلك كتَابه «**تجريد التَّوحيد المفيد**» المطبوع في مِصْر[١]، يقول: «وحقيقةُ مذهب الأشْعري أنَّه سَلكَ طريقًا بين النَّفي الَّذي هو مذهب الاعتِزال، وبين الإثْبَات الَّذي هُو مذهب أهْلِ التَّجسيم، وناظَر على قوله هذا، واحتجَّ لمذْهبه، فمَال إليه جمَاعةٌ وعوَّلُوا على رَأيِه»[٢].

وذَكَر أنَّ البَاقِلَّانِيّ (ت. ٤٠٣هـ) وابنَ فُورَك وأبا إسحاق الإسْفَرَايِينِيَّ (ت. ٤١٨هـ) وغيرَهم ـ «نصَرُوا مَذهَبَه، وناظروا عليه، وجادلوا فيه، واستدلُّوا له في مُصنَّفاتٍ لا تكاد تُحصَر... فكان هذا هو السَّبب في اشتهارِ مَذْهب الأشْعَري وانتشَارِه في أمصَار الإسلام، بحيث نُسِيَ غيرُه مِن المذاهب وجُهِل، حتَّى لم يبقَ اليوم مذهبٌ يخالفه إلَّا أن يكون مذهب الحنَابلة»[٣].

---

(١) طُبِعَ لأوَّل مرَّة في مصر سنة: ١٣٤٩هـ، في إدارة الطِّباعة المنيريَّة، لصاحبِها محمد مُنير عَبْدُه آغا الدِّمشقيّ (ت. ١٣٦٧هـ) ثمَّ توالتِ الطَّبعات بالاعتماد على هذه الطبعة المنيرية، وطُبِعَ سنة: ١٤١٧هـ، محقَّقًا تحقيقًا علميًّا على سَبعِ نُسَخٍ في دار عالم الفوائد، بمكة المكرمة، باعتناء علي العمران.

(٢) الخطط والآثار: للمقريزي: ٣٥٨/٢.

(٣) م.ن: ٣٥٨/٢ - ٣٥٩.

وهذه الشَّهادة ـ من غير شَانئ ولا مُتابِع ـ تبدو منها أمور ثلاثة أيضًا:

- وسَطيَّةُ الشَّيخ الإمام في مذهبه ومنهجه.
- واستعماله النَّظر والحِجَاج.
- وكثرة تَلاميذه وأتباعه، وغَلَبةُ مَذْهبِه على أمْصَار الإسْلام.

٣ ـ وربّما تكْتملُ شهادات هذا الفريق الثاني بتقرير مؤرِّخ للفِكْر الإسلامي مقبول الشهادة في الشَّرق والغرب، وهو عبد الرحمن بن محمد بن خَلدُون (ت. ٨٠٨هـ)، الَّذي يصفُ طريقة الأشعري ومنهجه بقوله: «... جَاءت من أحْسَنِ الفنُون النَّظرية والعُلوم الدِّينية»[١] ولذا فقد تبنَّى هو هذا المذهب وألَّف في إطَاره بعضَ كُتُبه[٢].

وبشَهادة شيخ أسَاتذة الفلسفة بمصر، وشيخ الأزهر الشَّريف ـ قُبَيلَ انتِصَاف القرن الماضي ـ في مؤلفه الشهير الَّذي يَتعرَّض في ختامه لنَشْأة عِلم الكلام وظُهور الاعتِزال، ثمَّ يقول[٣]: «ويظْهرُ ـ أيضًا ـ مذهب أهل السُّنَّة والجماعةِ بالسَّعي الجميل والإقْدام المشْهُود من جهة أبي الحسَن الأشْعَري في حدُود الثَّلاث مئة...»[٤]. ثم برأي الشَّيخ حَمُّودَه غُرابة ـ وهو أكثر الأزهريِّين المعاصرين عِنَاية بالأشْعَري ومذهَبِه ـ وخُلاصَة رأيه أنَّ «الإبَانة» لا يمثِّلُ آخِرَ أقوالِ الشَّيخ ـ كما زَعمَ البعضُ ـ ولكنَّه كان بدايتها، وهو أشبَه ببيانٍ تاريخيٍّ «مانيفستو» ينبئ بالتَّحولِ فقط، وقد وَرَد فيه اسم أحمد بن حنبل ﷺ ولم يمض على المحْنَة قَرْنٌ كَاملٌ، باعتبارِه رَمزًا سُنِّيًّا فحَسْب، ثمَّ

---

(١) ٢/٢٤٢.

(٢) الفِكر الكلامي عند ابن خَلدون، لمنى أبي زيد: ١٧.

(٣) نقلًا عن طاش كُبْرَى زَادَه في مفتاح السّعادة: ٢/٣٧.

(٤) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لمصطفى عبد الرازق: ٢٨٨ – ٢٨٩.

تطورَّت آراء الشَّيخ في عهدهِ الجديد بعد ذلك واكْتَملَت، وقد نصَر رأيه بالدِّراسة الجادَّة في «الإبانة» و«اللُّمَع» وغيرهما من مُؤلَّفاته الكَلاميَّة، وربّما كان «اللُّمع» ـ بما احتواه من تَوازن بين العقل والنَّقل ـ هو الأَوْلَى بتمثيل رَأيِ الشَّيخ من «الإبَانة»[١].

فإذا انتقلنَا إلى جَانبِ البَاحثين الغربيين فإنَّهم أيضًا يتفَاوتُون في تَقْدير دور الشَّيخ وقِيمةِ المذهب المنسوب إليه؛ فالمُستشرقان: «د.ب. ماكدونالد – Duncan Black Macdonald» الأمريكي[٢] (ت. ١٩٤٣م) و«أ.س.ترتون – Arthur Stanley Triton» الإنجليزي[٣] (ت. ١٩٧٣م) يَريَانِه حَنبليًا نَصِّيًا، وإن كان «ماكْدُونَالد» يفسِّر هذا أو يُعلِّله برحيل الشَّيخ من البَصْرة في أُخرَيات حياته، حيث اضطُرَّ إلى تَرك مَذهبِه العَقْلاني الَّذي تمثِّله مُؤلَّفاته سِوى «الإبانة»؛ لغَلبة الحنابلةَ على البيئة الجديدة، ولكن هذا التَّفسير لا يُرضي السَّادة الحنَابلة الَّذين يقُولون: إنَّه ترك أوَّلًا مذهبَ الاعتزالِ إلى مَذْهبه العَقْلي فأصَاب نصف الحق، ثم ترك أخيرًا مذهبه العَقْلي إلى مذهب السَّلَف فأصَاب الحقَّ كُلّه، وماتَ مَرْضيًّا عنه...»[٤].

ولكن كِلا الجَانبين لم يشْرَحا لنا: لماذا يَفْتري المباشِرُون وغيرهم من تَلاميذه على شَيْخِهِم، وكيف لهُم أن يُوردُوا النصُوصَ العديدة من كُتبه، ممَّا يُصوره في صُورةٍ مُخَالفة لكتاب «الإبَانة»؟ فهل هُم أقل مَعْرفةً به من دُعَاة السَّلفيَّة المُعاصِرة، وباحثي الغَرب قَليلي الاطِّلاع؟ أيُّ الفَريقين أهْدَى سَبيلًا؟

(١) اللُّمَع، للأشعري: ٣ – ١٠، وانظر: أبو الحسن الأشعري، لحموده غرابة: ٦١ – ٦٨، ٧٢ – ٧٥.

(٢) في كتابه: «تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية في الإسلام» pp:186-190, London, «Development of muslim theology and jurisprudence» 1903.

(٣) في كتابه: «علم العقائد الإسلامية» «Muslim theology» London, 1949. pp:167,

(٤) مقدّمة الدكتور غرابة لكتاب اللُّمع، للأشعري: ٧.

ويأتي المُستشرق الهولندي «أ.جـ. فِنْسنك – Arent Jan Wensinck» (ت. ١٩٣٩م)[1] ليضع - وكأنه أحسَّ في أعْمَاقه بتسَاؤلاتنا الآنِف ذكرها - الصُّورة المأخُوذة من «الإبَانة» ومن المراجِع الأُخرى، ويقُول بتعَارُضهِمَا، ثم يتسَاءل: أيمكن أنْ يكُون الأشْعَري ذا وجْهَين؟ ويُعْلن رجَاءه في النِّهاية أنْ يُكْتَشف من مُؤلَّفات الشَّيخ ما يُزيل هذا الإبْهَام، ويُحدِّد الصُّورة الحقيقية لمذْهبه، وليتبيَّن أنَّه مُؤسِّس هذا المذهب حقًّا - لا البَاقِلّانيّ أو غيره - بفِكرِه وجُهده العقليّ لا مُجَرَّد نَسَبِه وتقواهُ، وتتأكد هذه الشَّخصيَّة الَّتي يُنسَب إليها وَحدَها أنَّها مكَّنتِ الإسلامَ من اتِّخاذ الطَّريق الوسَط بين النَّقل والعَقْل، أو بعبارةٍ أخرَى، بين الحشَويَّة والمُعْتزِلة[2]، ولعلَّنا نضيفُ هُنا؛ جوابًا لتساؤلاته التي مضى عليها ثمانون عامًا، أنَّ «**المُـجَرَّد**» هو ذلك النَّص الحَاكِم الَّذي تطَلَّع إليه.

وقَريبٌ من الرَّأي السَّابق ما يشتفادُ من دِراسةٍ غربيَّة حَديثة للمُستشرق الأمْريكي «هـ. أ. ولفسُون – Harry Austryn Wolfson» (ت. ١٩٧٤هـ) يُقرِّر فيها أن الطريقة الَّتي جَاءت - كما يصف ابن خَلْدُون - من أحسن الفنُون العقلية الدِّينيَّة، هي من وضع الشَّيخ أبي الحسَن، لكنَّ البَاقِلّانيّ لما أخَذ بدلالةِ بُطْلان المدلُول لبُطْلان دليله، جَعل طَريقة الاستدلالِ كأنَّها جُزء من المعتقدات ذاتِها حتى لا تبطُل هذه ببُطْلان تلك. وإن كُنت أعتقد شَخْصيًّا أن التَّطور المنهجي المشَار إليه آنفًا إنَّما حَدَث مع عبد القَاهر البغدادي (ت. ٤٢٩هـ) صاحب كتاب «**أصول الدِّين**» و«**الفرَق بين الفِرَق**». ويؤيد «ولفسون» مَذْهبه هذا بأمثلةٍ عديدة؛ كنظَرية «الجوهر الفَرد»، ونظرية «العَادة في تَفسِير العِلَّة»، وغيرهما من الأفكارِ الَّتي بَنَى منها الأشعري المذْهَب،

(١) في كتابه: «العقيدة الإسلامية: نشأتها وتطورها التاريخي» The Muslim creed, its genesis and historical development, pp: 93 Cambridge. The University press, 1933.

(٢) م.ن، ومقدِّمة أستاذنا الدكتور غرابة لكتاب اللُّمع، للأشعري: ٤

ويؤكد أنها من وضع الشَّيخ أبي الحسن وإن طوَّرها أتبَاعه من بعده، وأفادُوا في ذلك من بعْضِ المصَادر الخَارجيَّة[١].

إنَّ تكَامُل الفِكْرة الَّتي يحمِلُهَا هذا البحث في إيجازٍ، وهي «أن اكتمال بناءِ هذا المذهبِ الوسَطيِّ إنما كان على يد الشَّيخ الإمام أبي الحسَن، استجابةً لحاجاتِ الأُمَّة في عَصْرِهِ، ولطبيعة الإسْلام نَفسِه»، قد يَتِمُّ بهذه الفِقرة الأخيرة، بأن نَعْرِضَ مُحْتوى كتاب **«مُجَرَّد مقالات الشَّيخ أبي الحسَن الأشعري»** لتلميذ تلاميذه المُباشِرينَ أبي بكر بن فُورَك، ثُمَّ نختمُ الفِقرة بمِثالٍ أو اثنين من أبرز الآراءِ الأشْعَرية الَّتي قَال بها الشَّيخ الإمام أبو الحسن، والَّتي يَعدُّها بعض الباحثينَ المصْريِّين من أضْعفِ الأفْكار في مَذْهبِ الأشَاعِرةِ، ونرى أنها بالإضافة إلى كونها متسقة مع روح المذهب وأسسه، ليست بهذا الضعف الذي يتوهمون.

أوَّلًا ـ بنية المذْهب ونَسَقه المتكامل:

ـ يعرضُ كِتَاب **«المُجَرَّد»** البنية الكَامِلة لعِلْم الكَلام ـ مَدْعُومة بنصُوصِ الشَّيخ ذاتِها ـ كما نعرفِها في الصِّيغَةِ الأخِيرةِ لعَرْض مسَائل المذْهَب، كشرحِ العقائد النَّسَفيَّة للسَّعْد لتَّفتازاني (ت. ٧٩٣هـ) ـ والمواقف لشَيْخه العَضُد الإيجي (ت. ٧٥٦هـ)، وليست المسْألة هنا أن القائمة السَّرديَّة لا تكاد تخْتلفُ عن الرَّاهنة، إلَّا في موقع النُّبوَّات من التَّرتيب التَّقليدي (إلهيَّات ـ نُبوَّات ـ سَمْعيَّات) فحسب، بل هي احتواؤُها مَوضُوعيًا على عَناصر النَّسَقِ الأشعريِّ كَافَّة، أصولًا وفروعًا، العقائديّة منها والمنهجيّة.

١. فيبدأُ **«المجرد»** بالأمُورِ العَامَّة، ولكن الأمُور العامّة منها ما هُو مَعْرفيات «إبستمُولوجْيَا – Epistemology» وبعضها طبيعيّات «كُوزمولوجيا – Cosmology»:

---

(١) انظر رأيه في دراسته : فلسفة المتكلمين ، ترجمة صديقنا الدكتور: مصطفى لبيب عبد الغنيّ: ١/٨٩ - ٩١. ٢/٧٦٣ - ٧٧٩.

فيبدأ هو بالمعْرفيَّات ـ وهي بداية صَحيحة مَنْهجيًا ـ وإنْ كَانت تَرِدُ منها شئونٌ تَفْصِيليَّةٌ في المعرفةِ وأنواعِ الأدِلَّة في أثناء الموضُوعات الأخرى، فيتكلَّم عن مصادرِ المعرفة (الحِسّ والخبر والعَقل) وعن الحواسّ ومجالها، وعن مَدَارِك الحقِّ لدَى أهل القِبلة، فيتكلَّم عن الحقِّ والباطلِ، والحُسن والقُبح، ومسألة الأصْلَح الَّتي كانت مَوضع اصْطِدامه بالجُبَّائيّ ـ كما يُرْوَى ـ، ومَسْألة المجاز في اللُّغة، والحَاجة إلى صَرْفِ الدِّلالة عن الحقيقة إلى المجازِ أحيانًا، وعن العَقْل ومَعْناه، والخَاطر ودَوْره في النَّظر، بل وعن العَلاقات الثَّلاثة بين المُقدِّماتِ والنتائج (العلية والتوليد والاستقباح)، ثم عَلاقة السَّمع بالنَّظر العَقْلي. وأمَّا العَالَم: فيتعرَّضُ لإثباتِ حُدوثه ونَفْي القِدَم عنه حقيقيًا وزمنيًا، وهنا تأتي البحوث الطبيعية.

ومن ثم يتطرَّق إلى إثبات الصَّانع المرجِّح للمُمْكِنات وإبداعه لها؛ وهنا يتعرض لقِياس الغَائب على الشَّاهد، وأشْكَاله الأربعة: (التَّعريف، والصِّلة، والدَّليل، والعِلَّة). والجوهر والعَرض والأكْوان الأربعَة في العَالَم، والرَّدّ على المُعَارِضينَ لذلك في فَصْلٍ مُستقِلٍّ.

وفيه يَردُّ على المخالِفين في الحدُوثِ من الفَلاسفةِ الإغْريقيِّين، ممَّا يُذَكِّرُ بقول إقبال: إنَّ الأشْعَريَّة ثورةٌ على الفَلْسفةِ الإغْريقيَّة». ويُثْبت خَلق اللَّه للعَالَم، بل يعرض القَاعدة الأسَاسية المَعْرُوفة في هذا البَاب (الخالقيَّة أخَصُّ وصْفِ الألوهية) وهي حَجَر الأسَاس للمَذْهب الأشْعري.

٢. ثم تأتي مباحث -بعد إثبات حدوث العالم ووجود محدِثه- الإلهيَّات: فيبدأ بفصْلٍ عن الأسْماءِ الحُسْنى الواردة في الكِتابِ والسُّنَّة، وهو تَقْليدٌ عادَ إليه بعض المتأخِّرينَ كالآمديّ في «**أبكار الأفكار**» ـ ونعم الاستهلال ـ وبعدها أو في ضوئها تأتي مباحث الصِّفات:

(أ) ـ الخبرية أولًا، وتأويلها على ما يَليق به، تعالى، مُتوسِّطًا بين الظَّاهريَّة والمؤوِّلة.

(ب) ـ ثمَّ صِفة الكلام: وبيان النَّفسي منه واللَّفظي، ووجُوه الكلامِ وتعدُّده، وأزليَّته.

(ج) ـ والتَّكوين: ويردُّ على القَائلين به لأنَّ الخَلْق ليس إلَّا المخلُوق ـ ويرفض التولُّد الاعتزالي.

(د) ـ ثُمَّ الإرادة والاختيار، في مُقابِل أفْكارِ الإيجابِ والمِيكانيكيَّةِ الَّتي تَصْبغُ التَّصور الإغريقي.

(هـ) ـ ويشير إجْمَالًا إلى الصِّفات السَّبع الإلهيَّة.

(و) ـ ثم الرُّؤية في الآخرةِ، والغَزَالي يعدها في الإلهيَّات كشَيْخِه، وهي من الأُخرويَّات أو السَّمعيَّات لدى أكثر المتأخِّرين. ويردُّ على شُروطِ المعتزلة للرُّؤية بأنَّها لا تلزم إلا في الشَّاهد، وأمر الآخِرة مُغَاير لذلك.

٣. ثم يَعرضُ بعد الإلهيَّات لمسْألة القضَاء والقَدر وأفْعَال العِبَاد ـ ويردُّ على القَدرية الأولى من نُفاة العِلْم القَديم، وعلى القائلينَ باسْتقْلالِ الإنْسانِ بالفِعْل أو الخلق. وفي هذا السِّياق يعرضُ لمسْألةِ المعدُوم، تلك المقولة البَهشميَّة الَّتي اجْتَذَبَت بعض كِبَار الأشَاعِرَة، لكنَّ الشَّيخ يرفُضها وفاءً لمنهجه. ثم يعرضُ «نظرية الكَسْب» الوسطيةَ الَّتي شنَّع عليها ابن تَيميَّة وغيره، وهي الحل المُنَاسب لطبيعةِ المُشْكلة: «الخلق للرب، والكَسْب للعبد»، ويشرح مَسْألة الحُسْن والقُبح، ومَسْألة الاستِطاعةِ الحادثةِ المقارِنة للفِعْل، ولفعلٍ واحِدٍ فحَسْب، وكذا مسَائل اللُّطف، والصَّلاح والأَصْلح الَّتي ترتبطُ بقضيَّة المسْئوليَّة الإنْسَانية ومَدى حُريَّة العَبد في أفعالِهِ.

٤. ثُمَّ الأسْمَاء والأحْكَام: مَعْنى الإيمان وحقيقة التَّصْديق ـ ومَعْنى المؤمن، والكبيرة ـ وعَلاقة العمل بالإيمان، ومصير مُرتكبِ الكبيرةِ، وحُكْم الوَعْد

والوعِيد والعمُوم والخُصوص في الأحْكامِ، وكُلها تَعْكس رُوحه الوسطيَّةَ إزاء تشدُّد الخَوارجِ والمُعْتزلة، وتهاونِ المُرْجئة وبعْض أدْعياء التَّصوُّف.

٥. ثمّ السَّمعيَّات: كعذابِ القَبْر ونَعِيمه، والبقَاءِ والفَناءِ، وإعادةِ الأَمواتِ، والجنَّةِ والنَّارِ، وسَائرِ مَشاهدِ القِيامةِ، على النَّحْوِ المعرُوفِ لدَى سائرِ المتكلِّمينَ وبخاصةِ الأَشَاعِرَة.

٦. ثمَّ النبوَّات: فيُعرِّفُ بالأنبياءِ ومُعْجِزاتِهم، وحقيقةِ النُّبُوَّة، ونُبُوَّةِ خاتَمِهِم مُحمَّد ﷺ ومعجزاتِه.

٧. وأخيرًا: الإمَامة، ومن المقرَّر أنَّها وإن كانت مَسْألةً فِقْهيَّة عَمَليَّةً وليست اعتقاديَّةً أَصْليةً؛ فإنَّ مُتكلِّمي أهل السُّنَّة يَعرضُون لهَا ردًّا على مَن رفعوها إلى مُستوى العقِيدة من الإسماعيليَّة والاثنى عَشَرِيَّة.

وبهذا تَكْتمِلُ ـ كما قُلنا وكما يُثبِتُ هذا الكِتَاب **«الوثيقة»** ـ بِنْيَةُ المذْهَب الأشْعري ونَسَقُه المُتَكامِل.

ولكن الشَّيخ ابن فُورَك يُورِدُ مُلْحقَين مُهِمَّين بهذا الكِتَاب:

أوَّلُهما: في مسَائِل من أصُول الفِقْه، ومعلومٌ عَلاقة الأَصْلينِ أحَدُهما بالآخَر، ومِن الخيرِ أن يُوضِّح النَّسق الفِكْري الأشْعَري بعَرْضِ طَرفٍ من الأحكامِ الأصُوليَّة الفِقْهيَّة.

وثانيهما: شَرحُ مَسائلِ دقيقِ الكلامِ، وأكثرُها في المعَارفِ والطَّبيعيَّات، وهي المسَائلُ المُتعلِّقةُ بالإبستمُولوجْيَا – Epistemology الكَلاميَّة، وبالكُزمُولوجْيَا – Cosmology السَّائدة لدَى المتكلِّمينَ الأشَاعِرَة، التي لم تأخذ حظها الكافي في المبحث الأول.

وفي الختَام نجدُ آدابَ البَحْثِ والمُنَاظرة، وهو مَنْهج الحوارِ العِلمي

والوعِيد والعمُوم والخُصوص في الأحْكامِ، وكُلها تَعْكس رُوحه الوسطيّةَ إزاء تشَدُّد الخَوارجِ والمُعْتزلة، وتهاونِ المُرْجِئة وبعْض أدْعياء التَّصوُّف.

٥. ثمّ السَّمعيَّات: كعذابِ القَبْر ونَعِيمه، والبقَاءِ والفَناءِ، وإعادةِ الأَمواتِ، والجنَّةِ والنَّارِ، وسَائرِ مَشاهدِ القِيامةِ، على النَّحْوِ المعرُوفِ لدَى سائرِ المتكلِّمينَ وبخاصةٍ الأشَاعرَة.

٦. ثمَّ النبوَّات: فيُعرَفُ بالأنبياءِ ومُعْجِزاتِهم، وحقيقةِ النُّبُوَّة، ونُبُوَّةِ خاتَمِهم مُحمَّد ﷺ ومعجزاتِه.

٧. وأخيرًا: الإمَامة، ومن المقرَّر أنَّها وإن كانت مَسْألةً فِقْهيَّة عَمَليَّةً وليست اعتقاديَّةً أَصْليةً؛ فإنَّ مُتكلِّمي أهل السُّنَّة يَعرضُون لهَا ردًّا على مَن رفعوها إلى مُستوى العقيدة من الإسماعيليَّة والاثنى عَشَريَّة.

وبهذا تَكْتمِلُ ـ كما قُلنا وكما يُثبِتُ هذا الكِتَاب «**الوثيقة**» ـ بِنْيَةُ المذْهَب الأشْعري ونَسَقُه المُتَكامِل.

ولكن الشَّيخ ابن فُورَك يُورِدُ مُلْحقَين مُهِمَّين بهذا الكِتَاب:

أوَّلُهما: في مسَائِل من أصُول الفِقْه، ومعلومٌ عَلاقة الأَصْلينِ أحَدُهما بالآخَر، ومِن الخيرِ أن يُوضِّح النَّسق الفِكْري الأشْعَري بعَرْضِ طَرفٍ من الأحكامِ الأصُوليَّة الفِقْهيَّة.

وثانيهما: شَرحُ مَسائلِ دقيقِ الكلامِ، وأكثرُها في المعَارفِ والطَّبيعيَّات، وهي المسَائلُ المُتعلِّقةُ بالإبستمُولوجْيا - Epistemology الكَلاميَّة، وبالكُزمُولوجْيا - Cosmology السَّائدة لدَى المتكلِّمينَ الأشَاعِرَة، التي لم تأخذ حظها الكافي في المبحث الأول.

وفي الختَام نجدُ آدابَ البَحْثِ والمُنَاظرة، وهو مَنْهج الحوارِ العِلمي

يقول إقبال: «إنَّ الثورةَ العقْليةَ على الفَلْسَفة اليونانية لتتجَلَّى في كُلِّ مَيْدان من مَيادين الفِكرِ، وإنِّي لأخْشَى ألّا أكون كُفئًا لتناوُلِ الموضُوعِ كما يَتَمثَّلُ في مَيدانِ الرِّياضيَّاتِ والفَلَكِ والطِّبِ، وهذه الثَّورة واضحةٌ كلَّ الوضُوحِ في التَّفكيرِ الفَلْسَفيِّ للأشَاعِرَة، ولكنَّها تبدو على أوْضَح ما يكون مِن التَّحديدِ وأوفاه، في نَقْدِ المُسْلِمين للمَنْطِق اليُوناني، وقد كان هذا أمرًا طبيعيًا؛ لأنَّ عدَمَ الرِّضَا عن الفَلْسَفةِ النَّظريَّة البَحتَةِ، مَعْناه التماس طَريقةٍ لإفادَةِ العِلم على وَجهٍ أقربَ إلى اليَقينِ»[1].

ثم يقُول: «لقد كانَت أُوربَّا بطيئة -نوعًا ما- في إدْرَاك الأصْل الإسْلامي لمنْهَجِها العِلْمي. وأخيرًا جاء الاعتراف بهذه الحقيقة. وسأتْلُو عليكم فِقْرة من كتاب «**بنَاء الإنسَانية** – Making of Humanity» الَّذي ألَّفه «روبرت بريفُّولت – Robert Briffault (ت. ١٩٤٨م)»: «إنَّ رُوجَر بيكُون درس اللُّغة العربية والعلُوم العَربية، في مدرسة أُكْسفُورد، على خُلفاء مُعلّميها العربِ في الأنْدلس. وليس لرُوجَر بيكُون – Roger Bacon (ت. ١٢٩٤م) ـ ولا سَميّه الَّذي جَاء بعده[2] ـ الحقّ في أنْ يُنْسَب إليهما الفَضْل في ابتكارِ المنهج التَّجْريبي، فلم يكن رُوجَر بيكُون إلَّا رسُولًا من رُسلِ العِلم والمنْهَج الإسْلاميِّين إلى أُوروبَّا المسيحيَّةِ، وهو لم يملّ قطُّ من التَّصْريح بأنَّ تعلُّم معاصريه للُّغةِ العربيةِ وعُلوم العربِ هو الطريق الوحيد للمَعْرفة الحقَّة. والمناقشةُ الَّتي دَارت حولِ واضِعِي المنهج التَّجريبي هي طَرفٌ من التَّحريف الهائلِ لأصُول الحضارةِ الأوربيَّة. وقد كان منهج العربِ التَّجْريبي في عصْر بيكُون قد انتشَر انتشارًا واسِعًا وانكبَّ النَّاس -في لهف- على تحصيلهِ في ربُوع أُوربَّا»[3].

(١) م.ن: ١٥٢.

(٢) يقصد الفيلسوف الإنجليزي فرنسيس بيكون – Francis Bacon (ت. ١٦٢٦).

(٣) تجديد الفكر الديني، لإقبال: ١٥٤-١٥٥.

ب- وتتعرض نظريَّة العادةِ الأشْعرية لدى بعض مُعَاصِرينا للهجُوم القَاسِي على أنَّها ضد روح المنْهج العِلْمي، ولكن إقبالًا ليس وَحْدَه في مُعارضة الفِكر الإغريقي القائم على الضَّرورة الميكَانيكيَّة، حيث يُورِدُ «ولفسون» مقالةَ الإمام الغَزالي في العادةِ، ويُتْبِعُها بالمُناقشةِ التَّفنيديَّة لها عند ابن رُشْد[١].

ثم يُقررُ بعد ذلك أنه: "كان من شَأنِ إنْكارِ العِلِّية، وردِّ كلِّ حادِثةٍ في الكَونِ إلى ما يَحدُثُ مُباشَرةً بمشيئةِ اللَّه النَّافذة، أنْ يؤدِّيَ ـ من النَّاحية النَّظريَّةِ ـ إلى إنكارِ أيّ تبريرٍ مِن جانِبنا، لتوقُّع نِظَامٍ أو تَتابُعٍ في حَوادثِ العالَم.

ثمّ يُقرِّر أنَّ هذه الإشْكاليَّة واجَهت الأبيقُوريَّة Epicurian من قَبل؛ لقولهم بنسْبة كلِّ شيءٍ إلى الصُّدْفة، وقولهم بالذَّرَّاتِ، وأنَّ حَلَّها جَاء على يد «ليوقريطيوس – Lucretius (ت. ٥٥ق.م)» بأنَّ هذا راجِعٌ إلى قَانُون الطَّبيعة الثَّابِت[٢]، أو بعبَارة أدقّ: التَّلاؤم الثَّابت للطَّبيعةِ، أي: تَلاؤمُ وتوافقُ الطَّبيعة مع نَفْسِها... وهو ضَربٌ من التَّوازن سَوف تَتبَعُه الحوادثُ بقَدْرِ ما يدُوم»[٣].

ثم يذكر«ولفسُون»: «لأنَّهم سمَّوا هذا التَّلاؤم أو التَّوافُق بين الأحداث باللفظ اليوناني بـ: «Isonomia» إيزونوميا، «فإنَّ تفسيرَ عِلم الكلام الأشعريّ لذلك الانتظام، يُعبَّر عنه باللَّفظِ العَربي «عَادة»، ويُقَابله «Custom»، أمَّا الكَلمة «Habit» فيقابلها لفظ «مَلَكَة»، كذلك تُستخدم كلمة العادة «Custom» عند أرسْطُو في مُقابلِ الطبيعة «Nature» وذلك في قوله: إنَّ الطَّبيعةَ تُنسَبُ إلى فِكْرة دائمًا، والعادةَ تُنْسَبُ إلى فِكْرة غالبًا، ومِن ثمَّ فهي تُقابل الضَّرورةَ؛ لأنَّ ما هُو ضَروريٌّ يكون في نَفسِ الوقتِ دائمًا»[٤].

(١) فَلسفة المُتكلِّمين، لولفسون: ٧٠٧/٢ - ٧١٤.

(٢) وهو بالتّعبير اللاتيني: a foedus naturae certum

(٣) فَلسفة المُتكلِّمين، لولفسون: ٦٩٩/٢.

(٤) م.ن: ٧٠٠/٢.

هذا التَّصوُّر للعادةِ ينسبه ابن حَزمٍ إلى الأشَاعِرةِ الَّذين يقُول عنهُم إنهم استَخْدمُوا لفظ «العادةِ» بدلًا من لفظِ الطَّبيعة للدِّلالة على سير الحوادث المألُوف.

ويَنْسِبُ الطُّوسيُّ في «نَقْدِ المُحَصَّل»(١) فيما بعدُ تصَوُّرَ العادةِ هذا إلى الأشْعَريِّ نَفْسِه؛ حيث يقتبِسُ قولَه الَّذي يزعُم فيه أنَّ أفعال الله المُكرَّرة يقال إنَّه جَعَلها بإجراءِ العَادةِ(٢).

وهكذا وُجدت نظَريةُ العادةِ قبل الغَزالي، إذ عند وفَاةِ ابن حَزْم (٤٥٦هـ/١٠٦٤م) [وابن رُشد (٥٩٥هـ/١١٩٨م)] كان الغَزالي المولُود عام (٤٥٠هـ/١٠٥٨م) لا يزال صَبيًّا، وهذا يُفسِّر لنا السَّبب في استِعمال الغَزالي لهذا اللَّفظ على نحو تلقائي، بوَصفِه شيئًا مَعْروفًا من قبلُ تمامًا، وهو ما وجَده مُعينًا له في مُحاولتِه لحلِّ مُعْضِلةٍ أثَارها إنْكار العِلِّيَّة(٣).

إنّ التَطوُّرَ العِلميَّ في مناهِج البحْثِ الحديثة، بَيَّنَ أنَّ القوانينَ الطَّبيعيَّةَ ليست ضَروريَّة ولا دائمِيَّة، بل هي أغلبية وإنَّ بعض الظَّواهر في الكائناتِ المُتناهِيةِ الصِّغَر تحدُثُ على نحوٍ مُخالِفٍ لما يترقَّبُه العُلمَاءُ، ولا يمكن تفسِيره بالتَّلازُم الضَّرُوريِّ للطَّبيعةِ؛ ومِن ثَمَّ فينبغي أنْ يتوقَّفَ بعض المشتغِلينَ بصِناعةِ الفِكر - دُونَ تحقيقٍ كَافٍ - عن رَمْيِ عُلمَاء الكلامِ بالظَّلاميِّين المُغَفَّلِينَ اللَّاعِلمِيِّين، وأنَّهُم سِرُّ تخلُّفِ المُسْلمِين، فما كانوا كذلك في الواقِع التَّاريخي، ومُكْتشِفُ الدَّورة الدَّمويَّة، ومُكْتشِفُ قوانينِ الظَّواهر الاجتماعيَّة، وأكثرُ نُقَّادِ المنطقِ القديمِ، كانُوا أشَاعِرة. والفضل -بعد اللَّه، تعالى- يرجع إلى هذا الشيخ العبقري أبي الحسن الأشعري.

(١) المطبوع في ذيل محصَّل أفكار المتقدِّمين والمتأخِّرين من العلماء والحُكماء والمتكلِّمين، للفخر الرازي: ٢٩.

(٢) فَلسفة المُتكلِّمين، لولفسون: ٧٠١/٢.

(٣) م.ن.

تعليقات ومداخلات

محمد إدير مشنان:

هناك سؤالان مُوَجَّهَان إلى الأستاذ حسن الشافعي، أوّلهما: سمعنا من البعض أنَّ هناك بعض الفئات تقول عن الأشَاعِرَة: هم كفرة، وبعضهم يقول: ضُلَّال، فما رأيك في هذه التُّهمة؟ وهل هناك من مُسْتَنَدٍ عِلْمِيٍّ لدَفْنِ هذه الأفكار الَّتي تُفَرِّق شَمْلَ هذه الأُمَّة وتطعَنُ في وَحْدَتِها؟ وهل كتاب «الإبانة» ليس هو آخر كتاب كما تفضلتم؟

حسن الشّافعيّ:

شكرًا لكم أخي الفاضلُ، وأجيبُ بأنَّ: ما المسؤول بأعلم من السَّائل، ولكن سأحاول توضيح الأمر فأقول: إنَّ عقيدة الشَّيخ أبي الحسن تتفق مع الصورة التي في «الإبانة» ـ وإنْ لم يكن هو آخر كُتبه كما رجَّحَ الباحثون ـ هي عقيدة السَّلَف الَّذين هُم أصْحَاب رَسُول ﷺ وآل القُرون الفَاضِلة، وما زاد عليها بعد ذلك إلا البَرهنة العَقْليَّة والتَّفصِيل كردِّ القَائلين بقِدم العَالم وإنكار الفاعلية لغير اللَّه؛ وهنا يقول محمد إقبال: إنَّ الأشْعَريَّة ثورة علي الفَلسفة اليُونانيَّة الَّتي أولاها المُسْلمُون ثِقَتهم، وأنَّ النبوَّة اصْطِفاءٌ وبرهانها الإعجاز، وأنَّ البعث ممكن بل إنَّه أرْجح في الحِكمة، والقائلون بأنَّ للَّه تعالى إرادة وقدرة ويدًا وعينًا ليست كصفاتنا، مع رفض الكيفية وتنزيهه تعالى عن كُلِّ نقْصٍ، هُم مفوِّضة، وهُم عند الشَّيخِ ناجُون.

والتأويل لا يكُون إلَّا نفيًا للتَّجْسيم والتَّشبيه الَّذي وقع فيه البعض أو توقِّيًا منه، وكلمة مثل الَّتي يقولها بعض إخواننا ـ بل بعض أشْيَاخهم ـ: إنَّ الصِّفَات الخبرية هي على حقيقتها، كلمة ليس لهم فيها أيِ سَلف، ولم ترد عن أهْلِ

القُرون الفاضِلة، وهي أيضًا مُوهِمة ويمكن أن تقُودَ بعض الناس إلي التَّجْسِيم والتَّشْبيه بالفعلِ، والثَّابت عن السَّلَفِ كما نحفظ جميعًا أن «الاستواء معلوم، والكَيْف مجهُول»، بل ما جَاء عن ابن حَنْبل ثَابتًا: «والكيف غير معْقُول، والإيمان به واجب، والسّؤال عنه بِدْعَة». أي إن الإلحاح في ذلك مَرفُوض؛ لأنَّه يُفرّق الأُمَّة.

ثانيًا: إنَّ هؤلاء نَاجُون ـ كما قُلت ـ ليس عند الإمَام أبي الحسَن الأشْعَرِيّ فحَسْب بل عند الأشَاعِرَة جميعًا؛ مُتقدِّميهم ومُتأخِّريهم، ومن يقرأ «غايةَ المرام» وهو آخر كُتبهم، يجد هذا واضِحًا محدَّدًا، فالَّذي أُريد أنْ أُضِيفه أنَّ الأشَاعِرةَ يرون أنَّ أهْلَ السُّنَّة هُم الأشَاعِرَة والماتُريدية وشُيوخ الحَديث فيجْمَعُون كُل طَوائِف الأُمَّة أو فِرق أهل السُّنَّة، بينما يقول بعض أدعياء السلفية: إنهم وحدهم أهل السنة والجماعة. وأنا فقط أقول تَعْليقًا على هذا: أيُّ الفَريقين أهْدَى سبيلًا؟ وأيُّ هذه السُّبل يجمعُ الأمة أو يفرقها؟ وليتهم يحكمون بالخطأ بدلًا من التبديع والتكفير. وقد كان آخر ما روي عن أبي الحسن عند موته: انقل عني أني لا أكفر أحدًا من أهل القبلة. فإذا كان الأشَاعِرَة يقولون هذا عن مُخالفيهم الَّذين يَرمُونهم ليس بالانحراف ـ كما عبَّر الأخ تعبيرًا لطيفًا ـ وإنَّما يرمُونهم بالكُفْر، فالحمد للَّه رب العالمين، وأنا أودُّ أنْ أخرج من هذا اللِّقَاء ونحن إن شَاء اللَّه متَّفقُون. واللَّه يقُول الحقَّ وهو يهدِي السَّبيل.

ثبتُ المصادرِ والمراجعِ

أبو الحسن الأشعري، لحمُوده غرابة، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة: ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

الإبانة عن أصول الدِّيانة، لأبي الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ) دار الدعوة السلفية بالإسكندرية: ١٩٩٢م.

البداية والنهاية، لأبي الفِدا إسماعيل بن عمر بن كَثِير (ت. ٧٧٤هـ)، تحقيق مجموعة من خيرة شباب طلائع المحققين بمصر، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة: ١٤١٨هـ.

تَبيِينُ كَذِب المفترِي فيما نَسَبَ إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، لأبي القاسم علي بن هبة اللّٰه بن عساكر (ت. ٥٧١هـ)، عني بنشره: محمد حسام الدِّين بن محمد القدسي (ت. ١٤٠٠هـ) وقدم له وعلق عليه: محمد زاهد الكوثري (ت. ١٣٧١هـ/١٩٥٢م) مطبعة التوفيق: دمشق: ١٣٤٧هـ.

تجديد التفكير الدِّيني في الإسلام، لمحمد إقبال (ت. هـ) ترجمة: عباس محمود، راجع مقدمته والفصل الأول منه: عبد العزيز المراغي، وراجع بقيّة الكتاب: محمد مهدي علام (ت. ١٩٩٢م) ، الطبعة (٣) دار الهداية، القاهرة: ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

التعليقات المفيدة، لأبي الأشبال أحمد بن سَالم المصري، القاهرة: ٢٠٠٨م.

تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لمصطفى عبد الرازق (ت. ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م) لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة اللجنة السابقة، القاهرة: ١٣٦٣هـ/١٩٤٤م.

توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، لأحمد بن إبراهيم بن عيسى الشرقي (الشركي) السديري النجدي (ت. ١٣٢٩هـ)، تحقيق زهير الشاويش (ت. ١٤٣٤هـ)، ط٣، المكتب الإسلامي، بيروت: ١٤٠٦هـ.

الخطط والآثار في مصر والقاهرة والنيل وما يتعلق بها من الأخبار، لتقي الدين أحمد بن علي المقريزي (ت. ٨٤٥هـ)، تصحيح: محمد بن عبد الرحمن قطة العدوي (ت. ١٢٨١هـ) المصحح بدار الطباعة المصرية، بولاق، القاهرة: ١٢٧٠هـ.

ذيل المحصل= انظر: محصل أفكار...

الرَّدُّ الشَّامل على عمر كامل، لعبد اللّٰه الموجان، مركز الكون، السعودية: ١٤٢٧هـ.

سير أعلام النبلاء، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت. ٧٤٨هـ) تحقيق: مجموعة من الباحثين، بإشراف: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٤٠٥هـ.

طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين عبد الوهاب السبكي (ت. ٧٧١هـ) تحقيق: محمود محمد

الطناحي (ت. ١٤١٩هـ) وعبد الفتاح محمد الحلو (ت. ١٤١٤هـ)، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة: ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

عقائد الأَشَاعِرَة: حوار هَادئ مع شُبهات المُناوئين، لصَلاح الدِّين الإدلبي، دار السَّلام، القاهرة: ٢٠٠٨م.

العواصم من القواصم، لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري (ت. ٥٤٣هـ)، وقف على طبعه وتصحيحه: عبد الحميد بن باديس (ت. ١٣٥٩هـ/١٩٤٠م) المطبعة الجزائرية الإسلامية، الجزائر: ١٣٤٥هـ/١٩٢٦م.

عيون المناظرات، لأبي علي عمر السَّكُونيّ (ت. ٧١٧هـ) تحقيق: سعد غراب (ت. ١٩٩٥م) منشورات الجامعة التونسية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس: ١٩٧٦م.

الفكر الكلامي عند ابن خلدون، لمنى أبي زيد، المؤسسة الجامعية، بيروت: ١٩٩٧م.

فلسفة المتكلمين، لهاري أوستري ولفسون (ت. ١٩٧٤م) ترجمة: مصطفى لبيب عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، العدد: (٧٢١) القاهرة: ٢٠٠٥م.

فهرست اللَّبلي، لشهاب الدين أبي جعفر أحمد بن يوسف اللَّبليّ (ت. ٦٩١هـ) تحقيق: ياسين عياش، وعواد أبو زينة، دار الغرب الإسلامي، بيروت: ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

اللُّمَع في الرَّدِّ على أهلِ الزَّيغِ والبِدَعِ ، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: حمود غرابة، مطبعة الرسالة، القاهرة: ١٩٥٣.

مُجَرَّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، من :إملاء الشيخ الإمام أبي بكر بن فُورَك (ت. ٤٠٦هـ) عني به: دانيال جيماريه، سلسلة بحوث ودراسات: أ، اللغة العربية والفكر الإسلامي، رقم: (١٤) كلية الآداب بجامعة القديس يوسف، دار المشرق، بيروت: ١٩٨٦م.

محصَّل أفكار المتقدِّمين والمتأخِّرين من العلماء والحُكماء والمتكلِّمين، للفخر محمد بن عمر الرازي (ت. ٦٠٦هـ)، وبذيله تلخيص المحصل، لنصير الدين محمد بن محمد الطوسي (ت. ٦٧٢هـ)، تصحيح: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، وبمعرفة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي، المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة (١) القاهرة: ١٣٢٣هـ.

مفتاح السَّعادة ومصباح السِّيادة في موضوعات العلوم، لعصام الدين أحمد بن محمد، المعروف بطاش كبرى زاده (ت. ٩٦٢هـ)، تصحيح: محمد طه الندوي، ومحمد عادل القدوسي، وأحمد عبد الله، وعبد الرحمن بن يحيى المعَلِّمي اليماني (ت. ١٣٨٦هـ)، دائرة المعارف العثمانية، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدرآباد الدكن، الهند: ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م.

المقدمة، لأبي عبد الرحمن بن محمد بن خلدُون (ت. ٨٠٨هـ) رجعتُ إلى الطبعة النقدية الممتازة الّتي قرأها وعارض نُسَخَها بأصول المؤلِّف وأعدَّ معاجمها وفهارسها: إبراهيم شَبُّوح التونسي، وإحسان

عباس الفلسطيني (ت. ٢٠٠٣هـ)، دار القيروان للنشر، تونس: ٢٠٠٦م.
مَنهج الأشَاعِرَة في العَقِيدة بين الحقائق والأوْهَام، لمحمد الغَزبي التُركيّ، دار القَادري، دمشق: ٢٠٠٨م.
نقد الطوسي= انظر: محصل أفكار...
نَقْد المُحَصَّل
هاؤم اقرءوا كتابيه: محاوَلَةٌ لتجديد الفكر الإسلامي، لأحمد محمود صُبْحي، دار النهضة العربية، بيروت: ١٩٩٦م.
الوافي بالوفيات، لصلاح الدِّين خليل بن أَيْبَك الصَّفَدِيّ (ت. ٧٦٤هـ) باعتناء: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت: ١٤٢٠هـ.
وَفَيَات الأعيان وأنباء أبناء الزَّمان، لأبي العبّاس أحمد بن محمد بن خَلِّكَان (ت. ٦٨١هـ) تحقيق: إحسان عباس (ت.) دار صادر، بيروت: ١٩٩٤م.

- Arent Jan Wensinck, The Muslim creed, its genesis and historical development, pp: Cambridge. The University press, 1933.
- Arthur Stanley Triton, Muslim theology, London, 1949.
- Duncan Black Macdonald, Development of muslim theology and jurisprudence, London, 1903.

عباس الفلسطيني (ت. ٢٠٠٣هـ)، دار القيروان للنشر، تونس: ٢٠٠٦م.
مَنهج الأشَاعِرَة في العَقِيدة بين الحقائق والأوْهَام، لمحمد الغَرِيبي التُركيّ، دار القَادري، دمشق: ٢٠٠٨م.
نقد الطوسي= انظر: محصل أفكار...
نَقْد المُحَصَّل
هاؤم اقرءوا كتابيه: محاوَلَةٌ لتجديد الفكر الإسلامي، لأحمد محمود صُبْحِي، دار النهضة العربية، بيروت: ١٩٩٦م.
الوافي بالوفيات، لصلاح الدِّين خليل بن أَيْبَك الصَّفَدِيّ (ت. ٧٦٤هـ) باعتناء: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت: ١٤٢٠هـ.
وَفَيَات الأعيان وأنباء أبناء الزَّمان، لأبي العبّاس أحمد بن محمد بن خَلِّكَان (ت. ٦٨١هـ) تحقيق: إحسان عباس (ت.) دار صادر، بيروت: ١٩٩٤م.

- Arent Jan Wensinck, The Muslim creed, its genesis and historical development, pp: Cambridge. The University press, 1933.
- Arthur Stanley Triton, Muslim theology, London,1949.
- Duncan Black Macdonald, Development of muslim theology and jurisprudence, London, 1903.

عقيدة الإمام الأشعري، أين هي من عقائد السلف

محمد صالح الغرسي

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصّلاة والسّلام على سيد الأنبياء والمرسلين، سيدنا ومولانا وشفيعنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدِّين.

أما بعد؛ فإنَّ الرَّابطةَ العالمية لخريجي الأزهر قرَّرت تنظيم مُلتقاهَا الخامس في المدَّة من ثمانية إلى أحد عشر من الشهر الخامس من سنة ٢٠١٠ للميلاد في القَاهِرة، وقَرَّرت أن يكُون مُلتقاها تحت عُنوان: «الإمام أبو الحسن الأَشْعَرِيّ إمَام أهل السُّنَّة والجماعة؛ نحو وسَطيَّة إسْلامية تُواجِه الغُلوَّ والتَّطرُّف».

ووجَّهَت الرابطة إلينا الدعوة للحضُورِ والمُشَاركة في فعالِيات الملتقى.

وكلَّفتنا إعداد بحثٍ تحت عُنوان: «عقيدة الإمام الأَشْعَرِيّ: أين هي من عقَائد السَّلَف؟» فلبَّينا الدَّعوةَ، ووافقنا على الطَّلب على تهَيُّبٍ للموضُوعِ الذي كُلِّفنا القيام به، وتخوُّفٍ من عدم الوفَاء بحقِّه.

فتوكَّلنا على الله تعالى، وشَرعنا في كتابة البحث، مُسْتَعِينين بالله تعالى في إتمامه والوفاء بحقِّه، مُردِّدين قولَ النبي ﷺ: «اللهم لا سَهْلَ إلَّا ما جَعلته سَهلًا، وأنتَ إذا تشاءُ تجعل الحَزْن سَهْلًا». ولا يزال التَّخوف والتَّهيُّب يُراودني، والرجاء في عون الله تعالى وتسهيله وتأييده وتسْدِيده يسُوقني قدمًا إلى الأمام في قطع مَراحل البحث، وكتابة أقْسَامِه.

فانتهت كِتابة البحث بعون الله تعالى وتوفيقه بطريقة من الإحَاطة والعُمْق لم أكن أتوقّعها، لما أعلمه من نفسي من العَجْز، والقُصُور، وقلة البِضَاعَة، وقِصر البَاع في هذا الموضوع المطرُوقِ، وأعتقد أنَّ مجيء كِتابة البحث على هذا الوجه إنما هو من بركة التَّوكل على الله تعالى، والاعتمادِ عليه وحْدَهُ، وأنه قد تمَّ بمحضِ فضلِ الله تعالى وكرمه وتوفيقه. فالحمد لله على ما أنعَم، والشُّكر له على ما تفضَّل وتكرَّم.

وقسَّمت البحث إلى أربعةِ أقْسَام وخَاتمة:

القِسْم الأوَّل: عن نشْأةِ المذهب الأشْعَرِيّ.

القِسْمُ الثَّاني: عن أمورٍ مُتعلِّقة بالمقصُودِ من البحث ومرتبطة به من الكَلام على عقيدةِ السَّلَف، وعن مسَائل تتعلَّق بها.

القِسْمُ الثَّالث: عن عقِيدة الإمام أبي الحسَن الأَشْعَرِيّ وعن كُتبهِ.

القِسْم الرَّابع: وهو المقصُود الأصْلي في هذا البحث ـ تحقيق مجمُوعة من المسَائل ادَّعى بعضُ النَّاس مُخَالفةَ الإمامِ الأَشْعَرِيّ فيها لعقيدةِ السَّلَفِ، وبيان زيف هذه الدَّعْوى.

الخاتمة: وهي مُنقَسِمة إلى فَصْلين:

الفَصْلُ الأول: بيانُ أنه هل نَسبَ الأشَاعِرَةُ إلى الإمام الأَشْعَرِيّ أقوالًا وآراء لم يقل بها، ولم يَذهب إليها.

الفصل الثَّاني: بيانُ أنَّ الأشَاعِرَة قد خالفُوا شيخهُم أبا الحسَن في كَثيرٍ من المسَائل الجزئية المتعلقة بالعَقيدةِ، مع تحقيق مَسْألتين قد خَالفُوا فيهما شَيخَهمُ.

ومِنَ الله تعالى التَّوفيقُ والتَّسْديد، وهو حسبي ونِعم الوكيل. وصلّى الله تعالى على سيّدنا ومولانا محمَّد وعلى آله وصَحْبه وسَلم.

القِسْمُ الأَوَّلُ : عَنْ نَشْأَةِ المَذْهَبِ الأَشْعَرِيِّ :

ونُقَسِّمُه إلى الفصول التَّالية :

الفصل الأول : مُصْطلح أهل السُّنَّة ، والتَّعْريف بعقيدتهم على وجه الإجمال .

الفصْل الثَّاني : فرق أهل البِدَع .

الفصْل الثَّالث : انقسام أهل السُّنَّه إلى فريقين : فريقُ أهل الأَثَر ، وفريق أهل النَّظَر .

الفصْل الرَّابع : مَنْهَج الإمام الأَشْعَرِيّ في الجمْعِ بين النَّقْلِ والعَقْلِ ، وحاجةُ ذلك العَصْر إلى هذا المَنْهَج .

وقد نشأت الأَشْعَرِيّة في وقت انتشر فيه الاعْتِزَال من جَانب ، والحشْو والتَّجْسيم من جانب ، والرَّفْض من جَانب آخر ، فجاءت الأَشْعَرِيّة وسطًا بين هذه العقائد ، ونهج الأَشْعَرِيّ مَنْهَجًا وسَطًا بين العَقْل والنَّقْل مُعْتصمًا بالنَّقْلِ ، ومؤيِّدًا له بالعَقْل .

وكانت عَقيدته امتدادًا لعقِيدةِ أهلِ السُّنَّة والجماعَة التي هي عقيدة السَّلَف .

الفَصْلُ الأَوَّلُ : مُصْطَلَحُ أَهْلِ السُّنَّة والتَّعْرِيفُ بِعَقِيدتِهم :

فنتكلَّم هنا على مُصْطلح «أهل السُّنَّة والجماعة» ، وأما مصطلح «السَّلَف» فنُشيرُ إليه هنا ، وسيأتي الكَلام عليه في القِسْم الثَّاني .

فنقُول : مُصْطَلح « أهل السُّنَّة والجماعة » مأخوذٌ من حَديثين وردا عن النبي ﷺ .

الأوَّل : قوله ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم ـ : « عَليكُم بسُنَّتي وسُنَّة

الخُلفَاء الرَّاشِدِين من بَعْدي». رواه أبو داود، والتِّرمذِي وقال: حديثٌ حسنٌ صَحِيح.

والثَّاني: قوله ـ صلّى الله تعالى عليه وآله وسَلَّم ـ: «عَليكُم بالجمَاعةِ فإنَّ يدَ الله مع الجماعةِ، ومن شذَّ شذَّ في النَّار». رواه التِّرمذِي والنَّسَائي.

فهذا اللقبُ كما يُشكِّل الاسم الَّذي يميزُ هذه الطَّائفة عمَّا عدَاها، كذلك يُبيِّن مسارَ هذه الطَّائفة، وما هم عليه من العقَائِد ممَّا امتازُوا به من مُلازَمةِ سُنَّةَ رسُولِ الله ـ صلَّى الله تعالى عليه وآلِهِ وسلَّم ـ واعتقاد ما ثَبتَ بالأخْبارِ والآثارِ الثابتة عنه، والإيمان بما كَان عليه جمَاعةُ أصْحابِ رسُول الله، صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم.

وقد عَرَّفَ ابنُ تَيْمِيَّة أهلَ السُّنَّةِ[1]: بأنَّهم أهلَ الحَديث والسُّنَّة المَحْضَة، فلا يدخل فيه إلَّا مَن يُثبِت الصِّفاتِ لله تعالى، ويقُول: إنَّ القُرآن غير مَخْلُوق، وإنَّ الله تعالى يُرَى في الآخِرةِ، ويُثْبتُ القَدَر، وغير ذلك من الأمورِ المعرُوفةِ عند أهل الحديثِ والسُّنَّة.

فعقيدةُ أهْلِ السُّنَّة والجمَاعة إذًا هي عقيدة الصَّحَابةِ التي تلقَّوهَا عن نبيِّهم، وتَلقَّاها عنهُم مَن أَتَى بعدَهُم من سَلَفِ الأُمَّة وخَلَفِها الذين سَارُوا على هذا المَنْهَج، وهذا ما يُسَمَّى بعقيدةِ السَّلَف.

فعقيدةُ أهل السُّنَّة أو عقيدةِ السَّلَف، ليست عقيدة ابتكَرها السَّلَفُ وابتدعوها، بل هي عقيدة قَديمة قِدَمَ النُّبُوَّة، جاء بها كلُّ الأنبياء والرُّسُل، فإنَّ الرُّسُلَ إنَّما اختلفُوا في الشَّرائع ولم يختلفُوا في أبوابِ الإيمان والعقائدِ، وإنَّما نُسِبَت هذه العَقيدةِ إلى السَّلَف لأنَّهم اعتقدُوها، وآمنُوا بها، ودافعُوا عنها.

---

(١) ابن تيمية: منهاج السنة، طبعة بُولاق، سنة ١٣٢١هـ، ٢: ٢٠٤.

الفَصْلُ الثَّاني : فِرَقُ أَهْلِ البِدَع :

يُقَابل أهلَ السُّنَّة فِرَقٌ حادت عن هذا المَنْهَج ، وافترقَت عن هذا السَّبيل .

١ ـ منها : الرَّوافِض : الَّذين يُعَادُون أصْحَاب رسُول الله ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسَلَّم ـ ويرون الخِلافة بعد النبي ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم ـ لعَلي ﷺ ، وهذه الطَّائفة نشَأت في النِّصْف الثَّاني من خلافة عُثْمان ﷺ ، على يد عبد الله بن سبأ .

٢ ـ ومنها : الخوارجُ : الَّذين يكفِّرون مُرتكبِي الكَبيرة ، وقد نشَأوا على عهْدِ عليٍّ إثرَ حَادثة التَّحكيم وانْفَصَلُوا عنه ، وحَارَبُوه ؛ ويُسمون بالحَرُورِيَّة نسبة إلى حَرُوراءَ ؛ مكانٌ كانُوا يَسْكنُون فيه .

٣ ـ ومنها : القَدَرِيَّة : القائلون بأنَّ الأمرَ أُنُف ، وليس بتقديرِ سَابِقٍ من الله تعالى ، حدَثَت هذه الفِرْقَة في أواخِر عهْدِ الصَّحَابةِ ، وقد اشتهر أنَّ أوَّلَ من أحْدَث القول بالقَدَرِ سَعيد بن خَالد الجهني ، وعنه أخذ غَيْلَان الدِّمَشْقِي ، تُوفي بعد سنة : ١٠٥ هـ ، وقد كان مع قَدَرِيَّتِه مُرْجِئًا ، والقَدَرِيَّةُ هُم شيوخُ المُعْتَزِلَة في القَولِ بالقَدَرِ .

٤ ـ ومنها : المُرْجِئة : القَائلون بأنَّه لا يضُرُّ مع الإيمان ذَنبٌ ، كما لا ينفعُ مع الكُفرِ طَاعةٌ ، ممَّا يؤدِّي إلى التَّسَاهُل في أداءِ الفَرَائِض ورِعَاية التَّكاليف ، وهَاتان الفِرقتان ـ القَدَرِيَّة والمُرْجِئة ـ نشَأتا في أواخِر عهْدِ الصَّحَابة ، فأنْكَرَ عليهم مذْهَبَهم الصَّحابةُ والتَّابعُون ، كعبد الله بن عُمَر المتوفَّى سنة ٦٣هـ ، وعبد الله بن عبَّاس المتوفَّى سنة ٦٨هـ ، وجابر بن عبد الله المتوفَّى سنة ٧٨هـ ، وواثلة بن الأَسْقَع المتوفَّى سنة ٨٥هـ .

٥ ـ ومنها : الجَهْمِيَّة : مُنْكِرَةُ الصِّفات ، قال الإيجيُّ عنهُم : يقولون :

لا قُدرةَ للعَبْدِ أصلًا، والله لا يعلَمُ الشَّيء قبل وقُوعه، وعِلْمُه حَادثٌ لا في مَحلٍّ، ولا يتّصِفُ بما يتَّصِفُ به غيره، كالعِلْم، والقُدْرة؛ والجنَّةُ والنَّارُ تَفْنَيَانِ، ووافقوا المُعْتَزِلَة في نَفْيِ الرُّؤْيَة، وخَلْقِ الكلام لله تعالى، وإيجاب المعرفة بالعَقْل[١].

ظهرت هذه الفِرْقة في أوائل المئة الثّانية وأواخِر المئة الأُولَى، وكان أوَّل من أظْهَر ذلك الجَعْد بن دِرْهَم، وهو أوَّل من قال بخَلْقِ القُرآن، قَتَلَه خَالد ابن عبد الله القَسْري وَالي الكُوفة بعد عام (٨٠هـ)، ثم نَادَى بهذا المذْهَب الجَهْم بن صَفْوان، وفتح بَاب التَّأويلِ في الصِّفاتِ على مِصْرَاعيه، قال جَلال مُوسَى في كِتابه: «نَشْأةُ الأشْعَرِيّة وتطَوُّرها»: «وتَذكُر الرِّوايات أنَّ الذي دفع جَهْمًا إلى طَرْقِ باب التَّأويلِ هو شُيوع التَّجْسيم على يد مُقاتل بن سُليمَان، فقد ذهب جَهْمٌ إلى بَلْخ، وقابل مُقَاتِلًا، ورأى أنه يمْلأُ التَّفْسيرَ بالأحَاديثِ الضَّعيفة الواهِية. قال الذَّهبيُّ عن مُقَاتِل: «إنه كَان يأخذُ عن اليهُودِ والنَّصارى من عِلْم القُرآن الذي يُوافِقهم، وكان يُشبِّهُ الرَّبَّ بالمَخْلُوقِ، وكان يَكْذِبُ في الحَديثِ»[٢].

وقد كَان هذا المذهبُ ومذْهَب القَدَرِيَّة النَّواةَ الأُولى لمذهب المُعْتَزِلَة؛ وقد كان المذهبان في أول الأمرِ على طَرفي النَّقِيضِ، الجَهْمِيَّة تقُول بالجبرِ، وهو ما عليه الجَهْمُ بن صَفْوان، والقَدَرِيَّة تقول بالاختِيار وحُريَّةِ الإرَادَة الإنْسَانية، ثم صَار اللَّفظَان يأخُذَان معنًى واحدا، وصَارا يُطلقان على المُعْتَزِلَة.

٦ ـ ومنها: المُعْتَزِلَة: القائلون بنفي الصِّفات، وبنفي القدر، وبإنفاذِ الوَعِيد، وبنفي الرُّؤْيَة لله، وبالمنزِلةِ بين المنزلتين؛ ظَهرت على عهدِ الحسَن

(١) الإيجي: المواقف ٤٢٨.
(٢) الذهبي: ميزان الاعتدال ٣: ١٧٣.

البَصْرِي المتوفَّى ١١٠هـ ، على يد تلميذه واصِل بن عَطَاء المتوفَّى ١٣١هـ وصاحبه عَمْرو بن عُبَيْد المتوفَّى ١٤٤هـ ، وقد غلت المُعْتَزِلَة في تقْديسِ العَقْل ، وأوَّلَت كثيرًا من آياتِ الكِتَاب التي تلقَّاها السَّلَفُ على ظَواهِرِها ، ولَوَوْا بأعناقها إلى ما يرون أنَّ العَقْلَ يقتضِيه ، وردُّوا ـ بنَاءً على ذلك ـ كثيرًا من نصوصِ السُّنَّةِ الثَّابتة التي تلقَّاها السَّلَفُ على ظواهِرِها بالقبُولِ .

٧ ـ ومنها : الحَشَوِيَّة المُشَبِّهَة : أَشْهَرَ هذا المذهب مُقَاتِل بن سُليمَان المتوفَّى ١٥٠هـ ، وانتشرَت أقواله في التَّجْسيمِ في خُراسَان ، فأعلن أبو حنيفة تنزيه الله عن مُشَابهة المَخْلُوقات ؛ لقوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى : ١١] .

فالحشويَّةُ هم الفريق الذين شبَّهُوا الله بخَلْقِه ، ومَثَّلُوهُ بالحادِثَات تمسُّكًا بظواهر نصُوصِ الصِّفات من الكِتَاب والسُّنَّة ، والحَشْوُ مُؤَدٍّ إلى التَّجْسِيم . ومن مذهب أهل السُّنَّة الإيمان بهذه النُّصوصِ كما جَاءت .

قال الشَّهْرَسْتَانيّ عن المُشَبِّهَة : «إنَّهم أجروا آياتِ الاسْتواء ، واليدَ ، والجَنْب ، والمجيء ، والإتْيان ، والفَوقِيَّة ، وغير ذلك ـ على ظَواهِرِها ، وزادُوا في الأخبار أكاذيبَ وضعُوها ونسَبُوها إلى النبي ﷺ ، وأكْثَرها مُقْتبسةٌ من اليهودِ ، فإنَّ التَّشْبيه فيهم طِباعٌ ...» .

وزادُوا في التَّشبيهِ قولهم في القُرآن : «إنَّ الحُروف ، والأصْوات والرُّقُوم المكْتُوبة قَديمة أَزَلِيَّة»[1] .

وقال ابن خَلْدون : «وشَذَّ لعَصْرِهِم ـ أي عَصْر السَّلَف ـ مُبتدِعة اتَّبعُوا ما تشَابه من الآيَاتِ ، وتوغَّلُوا في التَّشْبيه ، ففريق : شبَّهُوا في الذَّات باعتقادِ اليَدِ

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ١:١٠٥-١٠٦ .

والقَدَم والوَجْه عمَلًا بظواهِر ورَدَت بذلك، فوقعُوا في التَّجْسيمِ الصَّريح، ومُخَالفة آي التّنزيه المُطْلق. وفريقٌ منهم: ذهبُوا إلى التَّشْبيه في الصِّفات كإثبات الجِهةِ، والاسْتواءِ، والنّزول، والصَّوت، والحَرف، وآلَ أمرُهُم إلى التَّجْسيم[١].

٨ ـ ومنها: الكَرَّاميَّة: وهي من المُشَبِّهَة، وهي فِرْقة منسُوبة إلى مُحمَّد ابن كَرّام المتوفَّى ٢٥٥هـ، زعمَ أنَّ الله جِسْمٌ له حدٌّ ونهاية من تحتٍ، أي الجِهة التي منها يُلاقي العَرش، وأنه بجهةٍ فوق ذاتًا، وأطلقَ عليه اسم الجوهَر، وجَوَّز على الله تعالى الانتِقَال، والتَّحول، والنُّزول؛ ولهم فرقٌ كَثيرة، من مَذْهبِهم جَميعًا جَواز قيام كثيرٍ من الحَوادِث بذاتِ البَارئ تعَالى؛ ومن أصْلِهم أنَّ ما يحْدُث في ذاتِه فإنَّما يحْدثُ بقُدْرتِه، وأنَّ ما يحْدثُ فيه واجِب البقَاءِ حتَّى يَسْتحيل عَدمه.

هذه هي أهمُّ فرق المُبتدِعة التي كانت مُنتشرِة على عهْدِ الإمام أبي الحسن الأشْعَرِيّ، وكانَ لها في ذلك العَهْدِ نشاطٌ وأتباع.

الفَصْلُ الثَّالث: انْقِسَامُ أَهْلِ السُّنّه إلى فَرِيقَيْـنِ:

وأما مذهبُ أهل السُّنّه فكان القائمُون عليه على عهْدِ السَّلَفِ فريقين:

الفريق الأوَّل: أهل الأَثَر، وهم أهلُ الحديثِ والأَثَر الملتزمُون بالنُّصوصِ الواردة في الكِتَاب والسُّنَّة المتجنِّبُون لعِلْم الكَلام ومَنْهَجه العَقْلاني، وكان يُمثله الإمام أحمد ومن كانَ على نَهْجه.

قال الشَّهْرِسْتَانيّ[٢]: اعلم أنَّ السَّلَف من أصْحَابِ الحَديث لما رأوا

---

(١) ابن خلدون: المقدمة: ٤٢٤.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل ١:١٠٣ـ١٠٥.

تَوغُّلَ المُعْتَزِلَةِ في عِلْم الكَلامِ، ومُخَالفة السُّنَّة التي عهدُها من الأئمَّة الرَّاشِدين، ونصرَهم جماعة من أُمراءِ بني أُميَّة على قولهم بالقَدر، وجماعة من خُلفاءِ بني العبَّاس على قولِهم بنفي الصِّفاتِ وخَلْقِ القُرآن، تحيَّروا في تقْريرِ مذْهب أهل السُّنَّة والجماعة في مُتشَابهات آياتِ الكتاب الحكيم، وأخبار النَّبي الأُمِّي، صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم.

فأما أحمد بن حَنْبَل ودَاود بن علي الأَصْفَهَاني وجماعةٌ من أئمَّة السَّلَفِ فجروا على مِنْهَاجِ السَّلَف المتقدِّمين عليهم من أصْحَاب الحَديث مثل: مَالك بن أنَس، وسَلَكُوا طريق السَّلامة فقَالوا: نُؤمن بما ورَد به الكِتَاب والسُّنَّة، ولا نَتعرَّض للتَّأويلِ بعد أنْ نعلم قَطعًا أنَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ لا يُشْبه شَيْئًا من المَخْلُوقات، وأنَّ كل ما تمثَّل في الوهْم فإنه خَالقه ومُقدِّره، وكانوا يحْترزُون عن التَّشْبيه إلى غَايةِ أنْ قالوا: من حَرَّك يده عِنْد قِراءة قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] أو أشَار بأصْبعيه عند رواية «قلبُ المؤمن بين أصْبعَين مِن أصَابع الرَّحمن»، وجبَ قَطْع يده، وقَلْع أصْبعَيْه. وقالوا: إنما توقَّفْنا في تفْسِيرِ الآياتِ وتأويلِها لأمْرَين:

أحدُهما: المنعُ الوارد في التَّنْزيلِ في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]. فنحن نحْترزُ عن الزَّيغ.

والثَّاني: أنَّ التَّأويل أمر مَظْنونٌ بالاتِّفاق، والقولُ في صِفَات البَارئ بالظَّنِّ غير جَائز، فربما أوَّلنا الآيةَ على غيرِ مُراد البَارئ تعالى، فوقَعنا في الزَّيغِ، بل نقُول كما قال الرَّاسخُون في العِلْم: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] آمنَّا بظَاهرِه، وصَدَّقنا ببَاطِنه، ووكَّلنا عِلْمه إلى الله تعالى، ولسْنَا مُكلَّفين بمعرفةِ ذلك، إذ

ليْسَ ذلكَ من شَرائطِ الإيمانِ وأرْكانِه . واحتاطَ بعضُهم أكثرَ احتياطٍ حتّى لم يَقْرأ اليد بالفَارسِيَّة ، ولا الوجْه ، ولا الاسْتِواء ، ولا ما وردَ من جِنْس ذلك ، بل إنِ احتاجَ في ذِكْره إلى عبارةٍ عبَّرَ عنها بما وردَ لفظًا بلفظٍ . فهذا هو طَريقُ السَّلامة ، وليْسَ هو من التَّشْبيهِ في شيءٍ . انتهى .

والفريق الثَّاني من أهل السُّنَّة هم أصْحابُ النَّظَر ، المؤيِّدون لعقيدةِ أهل السُّنَّة بالمَنْهَجِ الكلامي ، وبالدَّلائلِ العَقْلية والمدافعون عنها ، الرَّادُّون على خصُومِها بمَنْهَجهم العَقْلاني .

وكان يُمثلهم حينئذٍ عبد الله بن سَعيد بن كُلَّاب ، والحارث بن أسَد المُحَاسِبي ، وأبو العبَّاس القَلانِسيّ ، ومن كان على نَهْجهم .

الفَصْلُ الرَّابعُ : مَنهَجُ الإمَامِ الأَشْعَرِيِّ فِي الجَمْعِ بَيْنَ النَّقْلِ والعَقْل ، وحَاجَةُ ذَلِكَ العَصْرِ إِلَى هذا المَنْهَج :

جاء الإمام أبو الحسن الأَشْعَرِيّ فرأى أنْ يَسير في تأييدِ عقيدةِ أهل السُّنَّة على مَنْهَجِ أهل النَّظَر وطَريقة المُتَكَلِّمين ، وذلك لأمْرين :

الأوَّل : لنُبُوغِه حينما كان مُعتزليًا وقبل تحويله إلى أهْلِ السُّنَّة في عِلْم الكَلامِ ، وبراعته في طُرقِ الحِجَاج والنَّظَر على يدِ شَيخِه أبي علي الجُبَّائيّ الّذي كان رئيس المُعْتَزِلَة الذين هم فحولُ أهلِ الكَلامِ والنَّظَر ، حتّى كان شَيْخه كثيرًا ما يُنيبه عن نفْسِه في الحجَاج والمُنَاظرات ، فهذا الوضع كانَ من أهمّ البَواعثِ للأشْعَري بعْدَما تحوَّل إلى عقيدةِ أهل السُّنَّة أن ينهجَ مَنْهَجَ أهل النَّظَرِ .

والبَاعثُ الثَّاني : ما كان يلاحظه من الحاجةِ المُلحَّةِ لأهْلِ السُنَّةِ خاصَّة ، وللمُسْلمين عامَّة إلى هذا المَنْهَجِ الوَسطِ .

فإنَّ المذهبَ الأَشْعَرِيّ نشأ في وقتٍ فشَا فيه الاعْتِزَالُ واسْتِخْدامُ العَقْل

في أُمور العقيدة ، والمُغَالاة في ذلك ، هذا من جَانب ، ومن جَانبِ آخَر كان التَّشبِيه والتَّجْسيم وحَشْوُ الحديث على أَشُدِّهِ ، وكان الذين على هذا المذْهب يَدَّعُونَ النِّسْبَة إلى إمام أهل السُّنَّة أحمد بن حَنْبل ، وأحمد منهم بَرَاء ، وإنّما نُقِلَت عنه كلماتٍ لم يفهمُوها ، فحمَلُوها على غير ما أراده الإمام أحمد ، كما قال الإمامُ البُخَاري في كتابه : « خَلْق أَفْعَال العِبَاد » (ص ٦٢) في الكَلام على كَلام الله تعالى ، وتقيُّ الدِّين السُّبْكي في مُقْدِّمة « السَّيْفُ الصَّقِيل » . وكان الأَشْعَرِيّ ينظرُ إلى ما وصَل إليه المُعْتَزِلَة من تَطرُّف ومُغَالاة حتّى أصْبَح الإسْلام عندهم قضَايا فَلْسَفية وبَرَاهِين مَنطقيَّة ، ولم يعد النَّص هو المتبُوع ، بل أصْبَح تابِعًا للعَقْل ، وكذلك نظر الأَشْعَرِيّ إلى ما انتهى إليه الحَنابلةُ والحشَويَّة من المُبَالغة في الوقُوفِ عند ظاهِرِ النَّص ، والتزامِ حَرْفيّته ، وبذلك أصْبَح الإسْلام عِنْدهم جَامدًا لا حياة فيه .

فهَدَى الله الإمام أبا الحسن الأَشْعَرِيّ إلى الحقّ ، فوقَف وَسَطًا بين العَقْل والنَّقل ، فسَلك في الاستِدْلالِ على العَقائد مَسْلَكَ النّقل والعَقْل ، فهو يُثبتُ ما جَاء به الكِتَاب والسُّنَّة من صِفاتِ الله وصِفاتِ رُسُلِه ، واليوم الآخِر والملائِكة والحسَاب والعِقَاب والثَّواب ، ويتَّجهُ إلى الأدلَّةِ العَقْليَّة والبَراهِين المنطقيَّة ، يستدلُّ بها على صِدْقِ ما جاء به القرآن والسُّنَّة عقْلًا ، بعد أَنْ وجب التَّصديق بها كما هي نقْلًا ، فهو لا يتَّخذُ من العَقْلِ حَاكمًا على النُّصوصِ ليؤوِّلَها ، بل يتَّخذُ العَقْل خَادِمًا للنُّصوصِ يُؤيدها .

وقد استعانَ في ذلك بقضايا فَلْسفيَّة ، ومسَائل عقْليَّة خاضَ فيها الفَلاسِفة والمُتكلِّمون من قبله ، فالأَشْعَري لم يتطرَّف في التَّأويل العَقْلي كالمُعْتَزِلَة ، ولم يسْتَهْجِن البحثَ الكَلامي كالحَنابلةِ ، ولكنَّه وقفَ وسطًا بين الجَانبين .

فكان مذهبهُ إدْرَاك النَّصّ في ضَوءِ العَقْل ، أو السَّيْر وراء العَقْل في حدُودِ

الشَّرعِ ، لأنَّ العَقْل إذا تُرِكَ وشَأْنَه اتَّبعَ الهَوى وضَلَّ ، والَّذي يَعْصمه من الضَّلالِ هو سَيره تحتَ ضَوء الشَّرعِ .

وبانتهاج هذا المَنْهَج الوسَط الجَامع بين العَقْل والنَّقْل الذي كان الحاجةَ الملحَّة لذلك العصْرِ ، لفت الإمامُ الأَشْعَرِيّ إلى نفْسِه وإلى مَنْهَجه أنظارَ عُلماءِ عَصْرِه وحُكَمائهم ومثقَّفِيهم ، ونالَ إعجَابهم وتقْدِيرهم ، فحازَ بذلك مَنْزلةً عظيمةً عندهُم ، وصار له أنْصَارٌ كثيرون ، ولقي من الحُكام تأييدًا وحُظْوةً ، فتعقَّبَ خصُومه من المُعْتَزِلَة والحشَويَّة وأهل الأهْواءِ ، وكتبَ الله تعالى له النَّصْرَ والتَّأييد على أهْلِ الأهْواء ، فكان بذلك إمَام أهْل السُّنَّة والجمَاعة .

يقول القَاضي عِيَاض عن الإمَام الأشْعَرِيّ : « فلمَّا كَثُرت تَواليفه ، وانتفعَ بقَولِهِ ، وظهرَ لأهْلِ الحديث والفِقْه ذبُّه عن السُّنَنِ والدِّينِ ، تعَلَّق بكُتبِهِ أهْل السُّنَّةِ ، وأخذُوا عنه ، وتفقَّهُوا في طَريقه ، وكثُر طَلبته وأتبَاعه لتعلُّم تلك الطَّرِيقة في الذَّبِّ عن السُّنَّة ، وبسْطِ الحُجَج والأدلَّة في نَصْرِ المِلَّة ، فسُمُّوا باسمه ، وتلاهُم أتباعُهم وطَلبتهم ، فعُرِفُوا بذلك ، وإنَّما كانُوا يعْرفون قبل ذلك بالمُثْبِتَةِ ، سِمَةٌ عَرَفَهم بها المُعْتَزِلَة ، إذ أثبتُوا من السُّنَّةِ والشَّرعِ ما نفَوه ، فبهذه السِّمَةِ أوَّلًا كان يعرف أئمة الذَّبّ عن السُّنَّة من أهلِ الحَديث ، كالمُحَاسِبي وابن كُلَّاب وعبد العَزيز بن عبد الملك المكِّي والكرابيسي ، إلى أنْ جَاء أبو الحسن ، وأشهَر نفْسه ، فنسَب طلبته والمتفقِّهة عليه في عِلْمه إلى نَسَبِهِ ، كما نُسِب أصْحَابُ الشَّافعيّ إلى نسبه ، وأصْحَاب مالِك وأبي حَنيفة وغيرهم من الأئمَةِ إلى أسْمَاءِ أئمَّتِهم الذين درسُوا كُتبَهم ، وتفقَّهوا بطُرقِهم في الشَّريعة ، وهم لم يحدثوا فيها ما ليْس منها ، فكذلك أبو الحسَن ، فأهلُ السُّنَّةِ من أهْلِ المشرقِ والمغْربِ بحُجَجهِ يحتَجُّون ، وعلى منهَاجه يذهبُون ،

وقد أثنى عليه غير واحِدٍ منهم، وأثنوا على مَذْهبه وطَريقه»(١).

بهذا المَنْهَج الجَامع بين العَقْل والنَّقْل قضَى المذهبُ الأَشْعَرِيّ على مَذْهب المُعْتَزِلَة الذي سَار أخيرًا على عَكْسِ ما كان يدعُو إليه أوَّلًا من حُرية الرأي، وقام بتعذيبِ مُخَالفيه ومُحَاولة القضَاء عليهم عن طَريق استخدامِ السُّلْطة الحَاكِمة، فصَار بذلك مكرُوهًا عند العَامَّة، ومبغُوضًا للخَاصَّة، وبهذا المَنْهَج الجامع الجَاذب حلَّ المذهبُ الأَشْعَرِيّ محلَّ المذهب المُعْتزلي في الحجَاج على القضَايا الإسْلامية بالحُجَج العَقْلية والبراهين النَّظَرِيَّةِ بعد أنْ قضَى عليه، واندَمجَ فيه المذهبُ الكُلَّابي.

وإليكُم هذا النَّصُّ من كَلامِ الإمام عبد الكَريم الشَّهْرسْتَانيّ لتأييدِ ما كَتَبْناه.

قال تحت عُنوان «الصِّفاتية»:

«اعْلَم أنَّ جماعةً كثيرةً من السَّلَفِ كانوا يثبتون لله تعالى صِفَاتٍ أزَلِيَّةٍ من العِلْم، والقُدْرة، والحَياة، والإرادَة، والسَّمْع، والبَصر، والكَلام، والجَلال، والإكْرام، والجُود، والإنْعَام، والعِزَّة، والعَظَمة. ولا يُفرِّقُون بين صِفَات الذَّات، وصِفَات الفِعْل، بل يسُوقون الكَلام سوقًا واحِدًا. وكذلك يثبتُون صفاتٍ خَبَرِيَّة مثل اليَدين، والوجْه ولا يؤولون ذلك، إلَّا أنَّهم يقُولون: هذه الصِّفات قد ورَدت في الشَّرعِ، فنُسمِّيها صِفَاتٍ خَبَرِيَّة. فلمَّا كانت المُعْتَزِلَة ينفون الصِّفات والسَّلَف يثبتون، سُمِّيَ السَّلَفُ صِفَاتِيَّة، والمُعْتَزِلَة مُعَطِّلَة.

فبَالغ بعضُ السَّلَف في إثبات الصِّفاتِ إلى حدِّ التَّشْبيه بصِفَات المُحدثات. واقتصَر بعضُهم على صِفات دَلَّتِ الأفعالُ عليها، وما وَرَدَ به الخبر، فافترقوا فرقتين:

---

(١) القاضي عياض: ترتيب المدارك، الطبعة المغربية، ٥: ٢٥.

فمنهُم من أوّله على وَجْهٍ يحْتملُ اللَّفظ ذلك.

ومنهم من توقَّفَ في التّأويل، وقال: عرفنا بمقتضى العَقْل أنَّ الله تعالى ليس كمثله شيء، فلا يُشْبه شيئًا من المَخْلُوقات، ولا يُشْبهه شيءٌ منها، وقطَعْنا بذلك، إلَّا أنَّنا لا نعرفُ معنى اللفظِ الواردِ فيه، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ومثل قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، ومثل قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، إلى غير ذلك. ولسْنَا مُكلَّفِين بمعرفةِ تفْسِير هذه الآياتِ وتأويلها، بل التَّكليف قد ورَد بالاعتقادِ بأنَّه لا شَريك له، وليس كمِثْله شيء، وذلك قد أثبتنَاه يقينًا.

ثمَّ إنَّ جماعةً من المُتأخِّرين زادوا على ما قاله السَّلَف؛ فقالوا لا بُدَّ من إجْرائِها على ظَاهِرِها، فوقعُوا في التَّشْبيهِ الصّرف، وذلك على خِلاف ما اعتقده السَّلَفُ. ولقد كان التَّشْبيه صِرفًا خَالِصًا في اليهُودِ، لا في كُلهم بل في القَرَّائِين منهم، إذ وجدُوا في التَّوراةِ ألفاظًا كثيرة تدلُّ على ذلك.

ثم الشِّيعة في هذه الشَّريعةِ وقعُوا في غُلوّ وتقْصِيرٍ. أمَّا الغُلوُّ فتَشْبيه بعض أئمّتِهم بالإلهِ تعالى وتَقَدَّس. وأما التَّقْصِيرُ فتشْبيهُ الإلهِ بواحِدٍ من الخَلق. ولمَّا ظهَرت المُعْتزِلَة والمتكلِّمُون من السَّلَفِ رجعَت بعض الرَّوافِضِ عن الغُلوّ والتَّقْصِير، ووقَعت في الاعْتِزَال، وتخَطَّت جَماعةٌ من السَّلَفِ إلى التَّفْسِير الظَّاهِر، فوقعت في التَّشْبيه.

وأمَّا السَّلَف الذين لم يتعرَّضُوا للتَّأويلِ، ولا تهدَّفُوا للتَّشْبيه فمنهُم: مَالك ابن أنَسٍ رضي الله تعالى عنهُما، إذ قال: الاسْتواءُ معْلوم، والكيفيَّة مجْهُولة[1]،

---

(١) رُوي هذا الكَلام عن مالك بصيغٍ مختلفة، وهذه الصِّيغة غير صحيحة، والرواية الصَّحيحة عنه هي بصيغة: «والكيف عنه مرفوع»، وبصيغة: «والكيف غير معقول»، وقد روي بصيغة: «والكيف غير معقول» عن سفيان بن عيينة، وربيعة شيخ مالك. قاله الحافظ ابن حجر، =

والإيمان به واجبٌ ، والسُّؤال عنه بِدْعَة . ومثل أحمَد بن حَنْبل ـ رحمَهُ الله تعالى ـ وسُفْيان الثَّوري ، وداود بن عليّ الأَصْفهاني ، ومن تَابعه .

حتّى انتهى الزَّمان إلى عبد الله بن سَعيد الكُلَّابي وأبي العبَّاس القَلانِسيّ ، والحارث بن أسَد المُحَاسِبي ، وهؤلاء كانُوا من جُمْلة السَّلَف إلَّا أنَّهُم باشَرُوا علم الكَلام ، وأيَّدوا عقائِدَ السَّلَفِ بحُجَجٍ كَلاميَّة ، وبَراهِين أُصوليَّة . وصنَّف بعضُهم ، ودَرَّس بعض ، حتَّى جَرت بين أبي الحسَن الأَشْعَرِيّ وبين أُسْتاذه مُنَاظرةٌ في مَسْألة من مسَائل الصَّلاحِ والأَصْلح ، فتخاصَما . وانحازَ الأَشْعَرِيّ إلى هذه الطَّائفةِ ، فأيَّدَ مقَالتهم بمناهج كَلاميَّة ، وصَار ذلك مذهبًا لأَهْلِ السُّنَّة والجمَاعة ، وانتقَلت سِمةُ الصِّفاتيَّة إلى الأَشْعَرِيَّة »[1] .

القِسْمُ الثَّاني : في أُمورٍ تَتَعلَّقُ بِالمَقْصُودِ ، ونُقَسّمُها إِلَى الفُصُولِ التَّالِيَةِ :

١ ـ التَّعْريف بالسَّلَفِ .

٢ ـ بيانُ الذين يمثِّلُون عقيدة السَّلَف .

٣ ـ بيانُ عقيدةِ السَّلَفِ على وجه الإجْمال .

٤ ـ بيانُ مَنْهَج السَّلَف في تلقِّي العَقيدة .

٥ ـ بيانُ حُجِّيَّةِ خبر الواحِدِ في العَقيدة ، وتقْسِيم المسَائِلِ المُتعلِّقةِ بالعَقيدةِ إلى خَمْس درجات .

٦ ـ بيانُ مَنْهَجِ السَّلَفِ في الاسْتِدلال على العَقيدةِ .

٧ ـ الكُتبُ التي تحتوي على عقيدةِ السَّلَف تفْصيلًا .

= وقال : أخرج أبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة من طريق الحسن البصري عن أم سلمة أنها قالت : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والإقرار به إيمان ، والجحود به كفر . ابن حجر : فتح الباري ١٢:٤٠٦ـ٤٠٧.

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ٩٢ـ٩٣.

التعريف بالسَّلَفِ :

السَّلَفُ : هُم أصحاب رسُول الله ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسَلَّم ـ ومن سَار على نهْجِهم في التَّمسُّك بكتاب الله ، والأخْذ بسُنَّةِ رسُول الله ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسَلَّم ـ وفي الاعْتِصَام بما كانُوا عليه من الاعْتِقَاد مما تلقَّاه عنهُم التَّابعُون وسَار عليه أتباعُهم من أئمَّة الفِقْه والحَديثِ إلى آخِر القَرن الثَّالثِ .

الَّذين يمثلون عقيدة السَّلَف :

الذين يمثلون عقيدة السَّلَف هم أئمَّةُ الفِقْه والحَديث الذين كانُوا عَلى ما كان عليه الصَّحَابة والتَّابعُون من العَقيدةِ ، ممَّن وضَع الله لهُم القبُول في قُلوبِ المُسْلمين ، ودانَت لعِلْمهم واجتهَادهم وجهُودهم رقَابُ المؤمنين ، وفي مُقدِّمتهم الأئمَّة الأرْبعَة : أبو حَنيفة ، ومَالك ، والشَّافعيّ ، وأحمد بن حَنْبل .

عَقِيدةُ السَّلَفِ عَلَى وَجْهِ الإجْمَالِ :

عقيدةُ السَّلَف على وجه الإجْمَال هي : ما اتُّفق عليها السَّلَف من العقَائد ، مما ورد به صَريحُ نصُوصِ الكِتابِ والسُّنَّة ، وتظَاهَرت النُّصوصُ عليها ، وتلقَّى هذه النُّصوصَ عُلماءُ الأُمَّةِ من السَّلَفِ على ظَواهرها بالقبُول . وممَّا أجمَعُوا عليه عن طَريقِ الاستِنْباط كإجْمَاعهم على أنَّ القُرآن غير مَخْلُوق .

وأمَّا ما اختلفَ فيه السَّلَف من الأمُورِ المتعلِّقةِ بالعَقيدةِ ، فهو مذاهب وآراء اجتهاديَّة لأرْبَابِها ، ولا يعتبر شيء منها عقيدة للسَّلفِ ، فَضْلًا عن أنْ تُعْتبر عقيدةً للإسْلام والمُسْلمين عامَّة .

فالسَّلَف كانُوا مُتَّفقين في العَقيدةِ ، ولكنَّهُم قد اختلفُوا في كَثيرٍ من الأُمورِ المُتعلِّقة بالعَقيدةِ .

وهذه التفرقةُ بين عَقيدةِ السَّلَفِ ، و مذاهِب السَّلَفِ نُكْتةٌ مهمَّةٌ لا بُدَّ من التنبُّه لها ومُلاحظتها لمن يشْتغلُ ببيَان عَقِيدةِ السَّلَف ، وبالكَلام عليْها .

مَنهَج السَّلَفِ في تَلَقِّي العَقِيدةِ :

مَنْهَج السَّلَفِ فيْ تلقِّي العَقيدةِ : هو التمسُّك بكتابِ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ والاعتِصَام بسُنَّة رسُول الله ـ صلَّى الله تعالى عليه وآلِه وسَلَّم ـ والأخذُ بما كان عليه الصَّحابةُ والتَّابعون ، وبما رواه الثِّقات عن رسُول الله ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسَلَّم ـ من الأحَاديثِ الصِّحَاحِ .

فالحديثُ الصَّحيح : مَصْدرٌ من مصَادر العقيدة عند جَميعِ أهْلِ السُّنَّة ، لم يُخَالِف في ذلِك أحدٌ منهُم .

وهذا أَصْل من أُصُول الإمَام أبي الحسَن ، وفي كَلامه نصُوصٌ كثيرةٌ تنصُّ على هذا الأمْر ، وسيمُرُّ بك كثيرٌ منها .

وأمَّا ما اشْتُهر عن المُتَكَلِّمين من أنَّ أخبارَ الآحَادِ ليْسَت بحجَّةٍ في العَقِيدة ، فمُرادهم أنَّ حَديث الآحَاد ـ لكَوْنِه ظنِّي الثُّبوت ـ ليس بحُجَّة قاطِعة يقْتضي كفر من لا يؤْمن بما ورَد به ، بل هو حُجَّة ظنيَّة يجبُ على المكلَّف أنْ يُؤمن بما ورَد به ، وإذا لم يُؤمن به كَان عَاصِيًا مُبتدعًا ، وليس بكَافرٍ ، لأنَّ الذي يردُّ حَديث الآحَادِ لا يُوجِّه التَّكْذيبِ إلى رسُولِ الله ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم ـ ، وإنَّما يوجِّه التَّكذيب أو السَّهو أو الخطَأ إلى رُواةِ الحديث ، وليس مُراد المُتَكَلِّمين من كلامِهم هذا أنَّ حَديثَ الآحَادِ لا دخلَ له في الحُجِّيَّة في مسَائلِ العَقيدةِ أصْلًا .

ولنا تقْسِيمٌ للمَسَائِل المتعلِّقة بالعَقيدةِ ، وتفْصِيلٌ لحُجِّيَّة خبر الآحَادِ في العَقيدة ، رأينا من المُنَاسِب أنْ نُورِد هذا التَّقْسِيم وذلك التَّفْصِيل هُنا ، فنقُول وبالله التوفيق :

مَنْهَجُ السَّلفِ في الاسْتدلَالِ عَلَى العَقِيدةِ:

وأما مَنْهَجُ الاسْتِدْلال على العَقيدةِ: فالسَّلَف كانُوا فيه فَريقين، وكان لهم مَنْهَجان:

المَنْهَجُ الأوَّل: مَنْهَجُ أصْحَاب الحديث والأَثَر، وهم الذين يقتصرُون في الاسْتِدلال على العَقيدة على الكتاب والسُّنَّة والإجْماعِ، أي يقْتصِرُون في الاسْتدِلال على مَصْدر التلقِّي، ولا يَعْتنُون بالدَّلائلِ العَقْليَّة، ويتجنَّبُون الكَلام ومَنْهَجه العَقْلاني.

ويمثِّلُ هذا المَنْهَج الإمَامُ أحمد بن حَنْبل ومن كان على طَريقتِه.

والمَنْهَج الثَّاني: مَنْهَجُ أهْلِ النَّظَر والصِّنَاعةِ الفِكْريَّة، وهم الذين يعتنُون بتأييدِ الدَّلائلِ السَّمعيَّةِ بالدَّلائلِ العَقْلية، ويعتمدُون في ذلك الدَّلائل الكَلاميَّة الفَلْسفيَّة، والسَّببُ في ذلك أنَّ أعْظَم فريقٍ من خصُومهم كانوا هم الفَلاسِفةَ والمُتَكَلِّمين المُعْتَزِلَة الذين يعتمدُون في إثباتِ العَقائدِ على العَقْل وعلى هذا النَّوع من الدَّلائل، فأرَادَ أهلُ النَّظَرِ من أهل السُّنَّه أنْ يُثْبِتُوا عليهم العَقائد الإسْلاميَّة بمَنْهَجهم العَقْلاني، ونوع الدَّلائل الرَّائجة عندهم، لتكُون أشدَّ إلزامًا لهم وأقوى حُجَّة عليهم، فمن أجْلِ ذلك سَلكُوا هذا المسْلَك ورأوا سُلوكه من واجبَات الوقتِ.

ويمثِّلُ هذا المَنْهَج الكُلَّابية، والأشْعرية، والماتُريدِيَّة.

وينْبغي التَّنبُه إلى الفَرقِ بين هذين المَنْهَجين؛ مَنْهَج التَّلقِّي في العقيدة، ومَنْهَج الاستِدْلال عليها، فقد خَلَطَ بينهما كثيرٌ من النَّاسِ، فالتلقِّي لا يكُون إلَّا من الشَّرع، ولا سيَّما عند الأشَاعِرَة القَائلين بأنَّه لا حُكْم قبل الشَّرع، وأنَّ الأحكام جميعها: الاعتقاديَّة منها، والعَمليَّة، لا ثُبوت لشيء منها قبل ورُود

الشَّرع ، وأنها إنما تثبت على المكلَّفِ بورُود الشَّرعِ بها مع بلوغِ الدَّعوة . فمَنْهَج التلقِّي في أصْله مُجْمع عليه بين أهْلِ السُّنَّة ، وقد وقَع الخلافُ بينهم في بعضِ فروعِه ، فقد ذهبت الماتُريدية إلى أنَّ مَعْرفة الله ـ تعالى ـ ومَعْرفة الرَّسُول واجبة بالعَقْل ، وما عَدا ذلك من العقائِد والأحْكام واجبة بالشَّرع .

وأما الاستدلال على إثباتِ الأحْكام الشَّرعية الاعتقادية : فكما يكُون بالسَّمع ، يكون بالعَقْل ، وهذا هو مَنْهَجُ الكِتابُ العزيز ، فإنَّ القُرآن عندما يُقرِّرُ العقَائد الواجبة لله والعقَائد في حقّ النبي ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم ـ يَقرنُها في كثيرِ من المواضِع بالأدلَّة العَقْليَّةِ ، والقُرآن الكَريم مَحْشُوٌّ بهذه الأدلَّةِ وهذا النَّوع من الاستِدْلال .

لكن الفَرقَ بين الأدلَّة القُرآنيَّة وأدلَّة المُتَكَلِّمِين أنَّ الأدلَّة القُرآنية دلائل سَهْلة واضِحَة ، تُريحُ البَال وتُثْلِجُ الصَّدرَ ، ويستوي في فَهْمِها والاطْمئنان بها العَوام والخواص .

وأما أدلة المُتَكَلِّمين فهي ـ على العَكسِ من تِلْك ـ أدلةٌ شديدةُ الخَفاءِ والغمُوضِ ، وعرة المَسْلكِ ، لا يتم الاستِدْلال بها إلَّا بعد رُتبٍ كثيرةٍ يطُولُ الخِلافُ فيها ، ويدقُّ الكلامِ عليها ، ولا تَصْلحُ إلَّا للخَواصِّ ، ثم إنَّها بدلًا من أنْ تُورِثَ ثَلْجَ الصَّدرِ واطمئنانَ البَالِ ، تُولِّدُ الشبه والشُّكوك في العَقْلِ ، وزَعْزعة الإيمانِ في القَلْبِ . فبين النَّوعين من الدَّلائلِ بَونٌ بعيد ، وتباينٌ شديد .

الكُتُبُ التي تَحْتَوي عَلَى عَقِيدةِ السَّلَفِ :

وأمَّا الكُتب والرَّسَائل التي تحتوي على عَقِيدة السَّلَفِ ، فكثيرةٌ يَصْعُب حَصْرها ، وكثيرٌ منها مفْقُود ، عدَت عليْها عَوادي الزَّمَن ، ونحنُ في بحْثِنا هذا نعْتمدُ على مجْمُوعة بارزِة منها ، وهي :

١ ـ «الفِقْه الأكْبر» للإمَام أبي حنيفة، ونِسْبة تأليفِ هذا الكِتَاب إلى أبي حنيفة وإنْ كانت مشْكُوكة، إلَّا أنه لا خِلاف في أنَّ ما حَواه الكتاب من العقَائدِ هي عقيدة الإمام أبي حَنيفة، ومتلقاة منه إمَّا بطَريقٍ مُبَاشِرة أو بطَريقٍ غير مُبَاشِرة. وهذا ما يَهُمُّنا مما في الكِتَاب، وقد قالُوا: إنَّ الإمَام أبا مَنْصُور الماتُريدي قد بنى مذْهَبه على هذا الكِتَاب، وسَائر رَسَائِل الإمَام ووصيَّته، وكذلك الطَّحَاويّ بنى رسَالته في العَقيدةِ عليها.

٢ ـ «الرَّدُّ على الزَّنَادِقَةِ والجَهْميَّةِ» للإمام أحمَد. وما قُلناه في الفِقْه الأكْبَر نقوله في هذا الكِتَاب.

٣ ـ «عقيدةُ الإمَام أحمد بن حنبل» إمْلاء الإمام أبي الفَضْلِ عبد الواحِد ابن عبد العَزيز بن الحَارث التَّميميّ، مطبُوعة بآخر المجلَّد الثَّاني من «طَبقاتِ الحنَابِلة» لابن أبي يَعْلَى.

٤ ـ «العَقِيدةُ الطَّحَاويَّة» للإمام أبي جَعْفر الطَّحَاويّ، جمع فيها عقيدةَ الإمَام أبي حنيفة وصَاحبيه الإمَام أبي يُوسُف، والإمَام محمَّد بن الحسَن الشَّيْبَانيّ.

وعقيدة الطَّحَاويّ تلقَّاهَا عُلمَاء الأُمَّة بالقبُول على مُخْتلف مذاهِبهم، كما قال تَاجُ الدِّين السُّبْكي[١]. بمعنى أنه لا يُوجَد فيها ما يُخَالف عقيدة أهل السُّنَّة، وأنَّ مُعْظم ما فيها مُتَّفقٌ عليه فيما بينهم، لا بمعنى أنَّ كل ما فيها مُجْمَع عليه من قبل أهْلِ السُّنَّة، فإنَّ فيها من المسَائلِ ما هو مُختلفٌ فيه بَيْنهُم؛ ونقلَ تاجُ الدِّين السُّبْكي عن والِده تقي الدِّين السُّبْكي أن الطَّحَاويّ قد خَالَف الأشْعَرِيّ في كتَابه هذا في ثَلاثِ مسائل.

---

(١) السبكي: معيد النعم ٦٢.

٥ ـ ما أوردَه الإمام أبو الحسَن الأَشْعَرِيّ في كتابِه « مقَالات الإسْلاميِّين » من حِكَاية جُمْلة قول أصْحَاب الحديثِ وأهْلِ السُّنَّة .

٦ ـ ما أورَده الإمام الأَشْعَرِيّ في مُقدِّمة كتابه « الإبَانَة » في إبَانة قَولِ أهْلِ الحقِّ والسُّنَّة . وكتابِ « الإبَانَة » وإنْ شكَّكَ بعضُ العُلماءِ في صِحَّة نِسْبة كُل ما فيه إلى الإمام الأشْعَرِيّ ، إلَّا أنَّ هذا القِسْم منه مما لا يجُوز التَّشْكيك فيه ، فقد نَقله بنصه الحافِظُ ابن عسَاكر[1] ، بدون أنْ يبدِي أيَّ مُلاحظة عليه ، بل أثْنَى عليه بقوله : فتأمَّلُوا ـ رحِمَكُم الله ـ هذا الاعتقاد ، ما أوْضحه وأبينه ، واعترفُوا بفضْلِ هذا الإمام العَالِم الَّذي شَرحهُ وبيَّنه ... وهو مُوافِق تمام المُوافَقة لعقِيدته التي أوْرَدها في سائر كُتبه ، كما أنَّه مُوافقٌ تَمام المُوافَقة لعقِيدة أصْحابِ الحَديثِ وأهل السُّنَّة التي أوْرَدها الإمامُ أبو الحَسَن[2] . وسنتناول كِتاب « الإبَانَة » وصِحَّةَ نِسْبة كُل ما فيه من العقَائِد إلى الإمامِ الأَشْعَرِيّ في آخِر القِسْمِ الثَّالثِ من هذا البَحْثِ إنْ شاء الله تعالى .

٧ ـ ما أورَده الإمامُ الأَشْعَرِيّ في كِتابه « مقَالاتِ الإسْلاميِّين » من عقِيدة الإمَام عبد الله بن سَعيد بن كُلَّاب ، وعقيدةِ أصْحَابه وأقْوالِهم في الأسْماءِ والصِّفات ، فإن ابن كُلَّاب لا خِلاف في أنه من أئمَّةِ السَّلَفِ أهْلِ النَّظَر ، وأئمَّة أهل السُّنَّة المُتَكَلِّمين كالحَارِث بن أسَد المُحَاسِبي ، وأبي العبَّاس القَلانسيّ ، والحُسَين الكَرابيسي ، وقد سَار الإمامُ أبو الحسَن الأَشْعَرِيّ على مَنْهَجهم ، واقْتفَى أثرهُم في الجمْعِ في الاسْتِدْلال على العَقيدة بين النَّقْلِ والعَقْلِ ، والرَّد على أهل البِدَع النظار بمَنْهَجِهم العَقْلي ، ومن أجْلِ ذلك أوردت عقيدةَ ابن كُلَّاب وأصْحَابه ، ومنهم المُحَاسِبي ، والقَلانسيّ والكرابيسي .

(١) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأَشْعَرِيّ ١٥٧ـ١٦٣.
(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ٢٩٠ـ٢٩٧.

هذه الكُتبُ لا ريب في أنّها تحتوي على عقيدةِ السّلَفِ ، ولا يند عنها شَيءٌ منها ، ولكنها تحتوي مع ذلك على مجْمُوعة من المسَائِل التي اختلفَ فيها السّلَف ، وقد كان للسّلفِ فيها مذاهب مُخْتلِفة ، وآراء اجْتهادية في مسَائل مُتعلّقة بالعَقيدةِ ، ليست من صَميم العَقيدةِ ، تمثل هذه المذاهب أصْحَابها ، ولا تمثّلُ السّلَفَ أجْمَع ، ولا عَقيدةَ السّلَفِ .

والواجب على البَاحث في العَقيدةِ وفي كُتبِ أئمّة السّلَفِ المُتعلّقة بالعَقيدةِ وكذلك كُتب الخلف أنْ يُفرق بين هَذين النّوعين من المسَائل ، ولا يَخْلط بينهما .

وقد وقَع في وَرْطة عَدم التّفريق بينهما مجمُوعةٌ كبيرة من غير المُتَعَمِّقِينَ في العِلْم من جانبين :

الجانب الأول : فريقٌ يدّعُون السّلَفيّة ، وأنهم على عَقيدةِ السّلَفِ ، جعلُوا من عقيدةِ بعض السّلَف ، أو عقيدة جُمهُور السّلَف عقيدةً للسّلفِ أجْمَع ، وعقيدةً للإسْلام ، وحكمُوا بضَلالِ كل من خَالَف هذه العَقيدةِ ، وبالأَصَحّ من خَالف هذا المذْهب .

والجانب الثّاني : فريقٌ يعتقدُ أنّ عقيدةَ الإسْلام هي ما عليه الأشْعَرِيّة والماتُريدية فقط ، وبالأصَحّ هي ما عليه المتأخّرون منهُم ، وأنّ من خَالفَ هذين المذْهَبين في كبيرٍ أو صَغير مُبتدعٌ ضَال .

فخَالف كِلا الفَريقين بذلك مَنْهَج السّلَف ومَنْهَج أهل السُّنّة من عَدم تضْلِيل بعضِهم بعضًا في المسَائلِ الخِلافيّة ، وإنْ كانت هذه المسَائل من المسَائلِ المُتعلّقة بالعَقيدةِ .

القِسْم الثّالث : بيان عقيدة الإمَام الأشْعَرِيّ ، وعقيدة أهْل السُّنّة ، وبيان

أنَّه هل يوجد شيءٌ من الخِلاف في عقَائِدِه التي صَرَّح بها في كُتبه ، والكَلام على كُتبه :

ونُقَسِّمُ هذا القِسْم ثَلاثة فصُول :

الفَصْلُ الأوَّل : بيان عقِيدة الإمَام الأشْعَرِيّ ، وعَقِيدة السَّلَف :

الفَصْلُ الثَّاني : هل يُوجد بين كُتب الإمَام أبي الحسن شيءٌ من الخِلافِ والاختلاف؟

الفَصْلُ الثَّالث : الكَلام على الشُّبه المُثَارة حول عَقيدة الإمَام أبي الحسن على وجْهِ الإجْمالِ ، وعلى مَراحلها ، وعلى الشُّبهِ المُثَارة حول كُتبه .

الفَصْل الأوَّل : بيانُ عقيدةِ الإمَام الأشْعَرِيّ ، وعقيدة السَّلَف :

نكْتفي في هذا الفَصْل بنقل ما أورده الإمامُ الأَشْعَرِيّ في كِتَابه « مقَالات الإسْلاميين » في بيانِ عقيدةِ أهْلِ الحديث وأهْلِ السُّنَّة ، ثم أعقبه بقوله : « وبكُلِّ ما ما ذكرناه نقُول ، وإليه نَذْهب » ، وهو ما يلي :

هذه حِكَاية جُملةِ قول أصْحابِ الحديثِ وأهل السُّنَّة :

جُملة ما عليه أهْلُ الحديث والسُّنَّة : الإقْرار بالله ، ومَلائكته ، وكُتبه ، ورُسله ، وما جَاء من عند الله ، وما رَواه الثِّقاتُ عن رسُولِ الله ﷺ ، لا يردُّون من ذلك شَيئًا .

وأنَّ الله سُبحَانه إلهٌ واحِدٌ فَردٌ صَمدٌ لا إله غيره ، لم يتَّخذ صَاحبةً ولا ولدًا .

وأنَّ مُحمدًا عبدُه ورسُوله .

وأنَّ الجنَّةَ حقٌّ ، وأنَّ النَّارَ حقٌّ ، وأنَّ السَّاعةَ آتيةٌ لا رَيبَ فيها ، وأنَّ الله يبعثُ من في القبُورِ .

وأنَّ الله سُبحَانه على عَرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

وأنَّ له يدين بلا كَيف كما قال: ﴿خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥]. وكما قال: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤].

وأنَّ له عينين بلا كَيف كما قال: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤].

وأنَّ له وجْهًا كما قال: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧].

وأنَّ أسْماءَ الله لا يُقَال: إنَّها غيرُ الله كما قالت المُعْتَزِلَة والخوارج.

وأقرُّوا أنَّ لله ـ سُبحانه ـ علمًا كما قال: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾ [النساء: ١٦٦]. وكما قال: ﴿وَمَا تَحۡمِلُ مِنۡ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلۡمِهِۦۚ﴾ [فاطر: ١١].

وأثبتُوا السَّمعُ والبصَر، ولم ينفُوا ذلك عن الله كما نفته المُعْتَزِلَة.

وأثبتُوا لله القُوَّة كما قَال: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَهُمۡ هُوَ أَشَدُّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗۖ﴾ [فصلت: ١٥].

وقالُوا: إنَّه لا يكُون في الأرْض من خَيْرٍ ولا شر إلَّا ما شَاء الله، وإنَّ الأشْياء تكُون بمشيئةِ الله كما قال ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الإنسان: ٣٠]، وكما قال المُسْلمُون: «ما شاء الله كان وما لا يشَاء لا يكُون».

وقالوا: إنَّ أحدًا لا يستطيع أنْ يفعل شيئًا قبل أنْ يفعله، أو يكُون أحدٌ يقْدرُ أن يخرُج عن عِلْم الله، أو أنْ يفْعل شيئًا عَلم الله أنَّه لا يَفْعله.

وأقرُّوا أنه لا خالقَ إلَّا الله، وأنَّ سَيئات العِبَاد يخلُقها الله، وأنَّ أعْمال العِبَاد يخلقها الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وأنَّ العِبَاد لا يقْدرُون أنْ يخلقُوا شيئًا.

وأنَّ الله ـ سُبحانه ـ وفَّق المُؤمنين لطَاعته، وخَذل الكَافرِين، ولطَف

بالمُؤمنين، ونظَر لهم، وأصْلَحهم، وهَداهُم، ولم يلْطُف بالكَافِرين، ولا أَصْلحَهم، ولا هداهُم، ولو أصْلحهم لكانُوا صَالحين، ولو هَداهم لكانُوا مُهْتدين.

وأنَّ الله ـ سُبحانه ـ يقدرُ أنْ يُصْلح الكَافرين ويلْطُف بهم حتَّى يكُونوا مُؤمنين، ولكنَّه أرادَ أن يكُونوا كَافرين كما عَلِم، وخَذَلَهُم، وأضَلَّهُم، وطبعَ على قُلوبِهم.

وأنَّ الخيرَ والشَّر بقضاءِ الله وقَدَره، ويؤمنُون بقضَاءِ الله وقَدره خيره وشره، حُلوه ومُره.

ويؤمنُون أنَّهم لا يملكونَ لأنفُسِهم نفعًا ولا ضرًّا إلَّا ما شَاء الله كما قال.

ويُلجِئونَ أمْرهُم إلى الله سُبحانه، ويثبتُون الحَاجة إلى الله في كُلِّ وقتٍ، والفَقر إلى الله في كُل حَال.

ويقُولون: إنَّ القُرآن كلام الله غير مَخْلُوق، والكَلام في الوقفِ واللَّفظِ: من قال باللفظ أو بالوقفِ فهو مُبتدع عندهم، لا يُقَال اللَّفظ بالقُرآنِ مَخْلُوق، ولا يُقَال غير مَخْلُوق.

ويقُولون: إنَّ الله سُبحَانه يُرى بالأبْصَارِ يوم القِيامة كما يُرى القَمرُ ليلةَ البدرِ، يراه المؤمنُون، ولا يراه الكَافِرون، لأنَّهم عن الله محجُوبون، قال الله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، وإنَّ مُوسَى عليه السَّلام سَأل الله سُبحَانه الرُّؤْيَة في الدُّنيا، وإن الله ـ سُبحانه ـ تجلَّى للجبل فجعله دكًّا، فأعلمه بذلك أنه لا يراه في الدُّنيا، بل يراهُ في الآخِرة.

ولا يُكفِّرُون أحدًا من أهلِ القِبْلةِ بذنبٍ يرتَكبه: كنحو الزِّنى والسَّرقة، وما أشْبه ذلك من الكَبائرِ، وهُم بما معهُم من الإيمانِ مؤمنُون وإنِ ارتكبُوا الكَبائر.

والإيمانُ عندهُم هو الإيمانُ بالله، ومَلائكته، وكُتبِهِ، ورُسله، وبالقَدر خيره وشَرِّه، حُلوه ومُره، وأنَّ ما أخطَأهم لم يكُن ليصِيبَهم، وما أصَابهُم لم يكن ليُخْطِئهم.

والإسلام هو أن يَشْهد أنْ لا إله إلَّا الله، وأنَّ محمدًا رسُول الله على ما جَاء في الحديثِ؛ والإسْلام عندهُم غير الإيمان.

ويُقِرُّون بأنَّ الله ـ سُبحانه ـ مُقلِّبُ القُلوب.

ويُقِرُّون بشَفاعةِ رسُولِ الله ﷺ، وأنَّها لأهلِ الكَبائرِ من أُمَّته.

وبعذابِ القَبر، وأنَّ الحوضَ حقٌّ، والصِّراطَ حقٌّ، والبعثَ بعد الموتِ حق، والمحاسبةَ من الله ـ عزَّ وجلَّ ـ للعبادِ حق، والوقُوف بين يدي الله حَق.

ويُقرُّون بأنَّ الإيمان قَولٌ وعملٌ، يزيدُ وينْقُص، ولا يقولون مَخْلُوق، ولا غير مَخْلُوق، ويقولون: أسْمَاء الله هي الله.

ولا يشْهَدون على أحد من أهلِ الكَبائر بالنَّار، ولا يحْكمُون بالجنَّةِ لأحَدٍ من الموحِّدِين، حتَّى يكُون الله سُبحَانه ينزلهم حيثُ شَاء، ويقُولون: أمرهم إلى الله إنْ شَاء عذَّبهُم، وإنْ شَاء غفَر لهُم.

ويؤمنُون بأنَّ الله ـ سُبحانه ـ يخرج قَومًا من الموحِّدين من النَّار على ما جَاءت به الرِّواياتُ عن رسُولِ الله ﷺ

وينكرون الجدلَ والمِراء في الدِّين، والخصُومة في القَدر، والمُنَاظرة فيما يتنَاظَر فيه أهلُ الجدل، ويتنازعُون فيه من دينهم بالتَّسْليم للرِّوايات الصَّحيحة، ولما جاءت به الآثار التي رَواها الثِّقات عدلًا عن عدلٍ حتَّى ينتهي ذلك إلى رسُول الله ﷺ، ولا يقولون كيف ولا لم، لأنَّ ذلك بِدْعة.

ويقولون: إنَّ الله لم يأمُر بالشَّرِّ، بل نَهَى عنه، وأمرَ بالخير، ولم يرضَ بالشَّر، وإنْ كان مُريدًا له.

ويعرفُون حقَّ السَّلَفِ الذين اختارهُم الله سُبحَانه لصُحْبة نبيه ﷺ، ويأخذُون بفضَائِلِهم، ويُمْسكُون عمَّا شجَر بينهم، صغيرهم وكَبيرهم، ويقدِّمُون أبا بكْرٍ، ثم عُمَر، ثم عُثْمان، ثم عَليًّا رِضْوان الله عليهم؛ ويُقرّون أنَّهمُ الخلفاء الرَّاشِدون المهْديُّون، أفضلُ النَّاسِ كُلهم بعد النبي ﷺ.

ويصدِّقون بالأحاديثِ التي جَاءت عن رسُولِ الله ﷺ أنَّ الله ـ سُبحانه ـ ينزلُ إلى السَّماءِ الدُّنيا، فيقُول: هل من مُستغفر؟ كما جَاء الحديث عن رسُولِ الله صلَّى الله عليه وآله وسَلَّم.

ويأخذونُ بالكِتابِ والسُّنَّةِ كما قال الله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، ويرون اتّباع من سَلف من أئمَّة الدِّين، وأنْ لا يبتدعُوا في دينهم ما لم يأذنْ به الله.

ويُقرُّون أنَّ الله سُبحَانه يجيء يوم القِيامة كما قال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ [الفجر: ٢٢].

وأن الله يُقرِّب من خَلقه كيفَ يشاء كما قال: ﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦].

ويرون العِيد والجُمعَة والجَماعة خَلْف كُلِّ إمام برٍّ وفَاجِر «يعْني على التَّفْصيل الّذي ذَكرهُ في «الرِّسَالة إلى أهْلِ الثَّغر»».

ويثبتون المسْحَ على الخُفَّين سنة، ويرونه في الحضَر والسَّفر.

ويُثْبتون فرضَ الجهاد للمُشْركين منذ بعثَ الله نبيه ﷺ إلى آخر عصَابة تقاتل الدَّجَّال، وبعد ذلك.

ويرون الدُّعاء لأئمَّةِ المُسْلمين بالصَّلاحِ، وألَّا يَخْرجُوا عليهم بالسَّيفِ، وأن لا يُقَاتلوا في الفِتْنة.

ويُصَدِّقُون بخرُوجِ الدَّجَالِ وأنَّ عِيسَى ابن مَريم يقتله .

ويؤمنُون بمنْكرٍ ونَكير ، والمِعْراج ، والرُّؤيا في المَنامِ ، وأنَّ الدُّعَاء لموتى المُسْلمين والصَّدقة عنهُم بعد مَوْتهم تَصِلُ إليهم .

ويصدِّقُون بأنَّ في الدُّنْيا سَحرة ، وأنَّ السَّاحِر كافر ، كما قال الله ، وأنَّ السِّحر كائن موجُود في الدنيا .

ويرون الصَّلاة على كُلِّ من مَات من أهلِ القِبْلة ، برِّهم وفَاجِرِهم ، ومُوارثَتهم .

ويُقرُّون أنَّ الجنةَ والنَّار مَخْلُوقتان .

وأنَّ من مَات مَات بأجلِه ، وكذلك من قتلَ قُتِل بأجلِهِ .

وأنَّ الأرزاقَ من قِبل الله سُبْحانه ، يرزقُها عبَاده حَلالًا كانَت أمْ حَرامًا .

وأنَّ الشَّيطان يُوسْوس للإنْسَان ويُشكِّكه ويخبطه .

وأنَّ الصَّالحين قد يجُوز أن يخصَّهُم الله بآياتٍ تظْهَر عليهم .

وأنَّ السُّنَّة لا تُنْسخ بالقُرآن .

وأنَّ الأطفال أمرهُم إلى الله ؛ إنْ شَاء عذَّبهُم ، وإنْ شَاء فعلَ بهم ما أراد .

وأنَّ الله عالمٌ ما العِبَاد عامِلُون ، وكتب أنَّ ذلك يكون ، وأنَّ الأمُورَ بيد الله .

ويرون الصَّبر على حُكْم الله ، والأخذ بما أمرَ الله به ، والانْتِهَاء عما نَهى الله عنه ، وإخلاص العمل ، والنَّصيحة للمُسلمين ، ويدينُون بعبادةِ الله في العابدين ، والنَّصِيحة لجمَاعة المُسْلمين ، واجتناب الكَبائر ، والزِّنا ، وقول الزُّور ، والعَصَبية ، والفَخْر ، والكِبْر ، والإزْراء على النَّاس ، والعُجْب .

ويرون مُجَانَبة كل دَاعٍ إلى بِدْعَة ، والتَّشَاغُل بقراءةِ القُرآن ، وكتابة الآثار ، والنَّظَر في الفِقهِ مع التَّواضُع والاسْتِكَانَة وحُسْن الخُلُق ، وبذل المعرُوف ،

وكَفُّ الأذَى ، وترك الغِيبَةِ ، والنَّميمة ، والسِّعَاية ، وتفقُّد المأكلِ والمَشْرب .

فهذه جُمْلة ما يأمرُون به ، ويستعْملونه ، ويرونه ؛ وبكلِّ ما ذكَرنا من قولهم نقُول ، وإليه نَذْهب .

وما توفيقنا إلَّا بالله ، وهو حَسْبنا ، ونِعْم الوكيل ، وبه نَسْتعين ، وعليه نتوكَّلُ ، وإليه المصِير .

الفصل الثاني: هَلْ يُوجَدُ بَيْن كُتبِ الإِمَامِ أَبي الحَسَنِ شَيءٌ مِنَ الخِلَافِ والاخْتِلَافِ ؟

هذه عقيدةُ الإمام أبي الحسَن الأَشْعَرِيِّ التي أورَدها في كُتبِهِ الأرْبعَة : « الإبَانَة » و« الرِّسالة إلى أهْلِ الثَّغْر » و« اللُّمَع » و« مقَالات الإسْلاميين » ، وأتبعنَاها بمقتطفاتٍ من كتاب « مُجرَّدِ مقَالاتِ الأَشْعَرِيِّ » لابن فُورَك .

والكُتبُ الأربعة قد ثَبَت نسْبتها إلى الإمام بالطَّريقِ التي يَثْبُت بها نِسْبة الكُتب إلى مُؤلِّفيها ، وقد كرَّرت قِراءتها بدقَّةٍ وتَأنٍّ ، وقَابلت بعْضَها بالبعضِ الآخر ، وقَارنت بين ما حَوتها من العقَائدِ المنسُوبَة إلى الشَّيخِ ، فلم أجد بين هذه العقائدِ أي اخْتلافٍ ، لا سِيَّما ما أوْرَد الشَّيخُ في مُقدِّمة « الإبَانَة » من الفَصْل الثَّاني الَّذي عنونه بـ« فصْلٌ في إبانةِ قَول أهل الحقِّ والسُّنَّة » ، والفَصْل الذي أوْرَده في « مقَالات الإسْلاميِّين » في « حِكَاية جُمْلة قَول أصْحَاب الحَديث وأهْل السُّنَّة » ، وختمه بقوله : « فهذه جُمْلة ما يأمرُون به ، ويستعْمِلونه ، ويرونه ، وبكل ما ذكر من قوله نقُول ، وإليه نَذْهب ... » .

فإنَّ هذين الفصْلين يتطابَقَان ، في أكثر من تِسْعين في المئة فيما اشْتَملا عليه من العقائدِ ، وفي صِيَاغَة الجُمَل وترتيبِها ، وفي ترتيب الفِقَرات كأنهما نُسْختان مُخْتلفتَان من كتابٍ واحِد .

نعم ، يُوجَد بين الكُتبِ الثَّلاثة : « الإبَانَة » ، و« الرِّسالة إلى أهْل الثَّغْر » ، و« اللُّمَع » اختلافٌ في أمْرين :

الأوَّلُ: في كميَّة العقائدِ التي حَوَاهَا كل واحِدٍ من هذه الكتب الثَّلاثة وركَّز عليها ومِقْدَارها ونَوعها.

فكتابُ «الإبَانَة» و«الرّسالة» أكثر شمُولًا لبيانِ العقائدِ، وهُمَا مُتقارِبَان في ذلك، ويليهما «اللُّمَع»، وقد ركَّز الإمام في «الإبَانَةِ» على الصِّفات الخَبَرِيَّة من الوجْه واليدين والاسْتِواء وغير ذلك، وعلى مَسْألةِ خَلْقِ القُرآن.

و«الرّسالة إلى أهْل الثَّغْر» قد تعرَّضَت لهذين الأمْرين على وجهٍ مُقْتضبٍ بدُون تَركِيزٍ عليهما.

وأمَّا كتابُ «اللُّمَع» فقد ركَّزَ فيه على قضيَّة الكَلام والقُرآن، ولم يتعرَّض للصِّفَات الخَبَرِيَّة أصلًا، وركَّزَ فيه على تَنْزيه الله تعالى عن الجسْميَّةِ، وعن المُشَابهة بالحوادثِ، ويتحدَّث في إسْهاب عن «الكَسْب» وما يُؤيِّده من الأدلَّة، ويُعْطي عنايةً كَبيرة لمَسْألة البعثِ وتحديد مَعْنى الإيمان، ومَسْألة الكَبيرة والوَعْد والوَعِيد والخَاص والعَام مما قد أهْمَل «الإبَانَة» التَّعرض له، أو التَّركيز عليه.

الأمرُ الثَّاني الذي اخْتَلَفَت فيه هذه الكُتبُ الثَّلاثة: أُسْلوب العَرض، وطريقة الاسْتِدلال؛ وقد كان ذلك لاخْتِلاف الغَرض الذي كُتبت من أَجْله هذه الكُتب.

وهذا ما قد أشَار إليه الإمامُ في صَدْر هذه الكُتب.

فالإمامُ أبو الحسَن قد سَار في «الرّسالة إلى أهْل الثَّغْر» على أُسْلوبِ تقرير العقَائد، والإخبَار بها، وبيان إجمَاع السَّلَفِ على ما ذكره فيها، مع التَّعرُض للدَّلائل النَّقْليةِ والعَقْلية بدون تركيز عليها، وهذا يرجع إلى أنَّ أهْل الثَّغْر الذين أُرْسِلت إليهم الرّسالة وكُتبت من أجْلهم، لم يكُن يغْنِيهم إلَّا ذِكر

العقائد التي أجمعَ عليها السَّلَفُ . وهذا ما أشَارَ إليه الإمامُ في صَدْر « الرِّسالة » ، حيث قال : « أمَّا بعد ، أيها الفُقَهاء والشُّيوخ من أهْل الثَّغْر ببابِ الأبْواب ... ووقفت على ما الْتَمَسْتُمُوه من ذِكرِ الأُصُولِ التي عَوَّل سَلفنا ـ رحمةُ الله عليهم ـ عليها ... وما ذكرتُموه من شِدَّة الحَاجَة إلى ذلك ، فبَادرت ـ أيَّدكُم الله ـ بإجَابتكم إلى ما سألتمُوه ... وذكرت لكم جُملًا من الأُصولِ مَقْرُونَة بأطرافٍ من الحِجَاج » .

فقد أشَار الإمامُ بمقُولَةِ مقْرونَةٍ بأطْرافٍ من الحِجَاجِ إلى أنَّ المقْصُود الأصْلي بالبيَان هو هذه الأصُولِ دون الدَّلائل ، وأنَّ الدَّلائِل التي تعرَّض لها في هذه الرِّسَالة لم يركِّز عليها لخرُوج ذلك عمَّا هو المقصُود من الرِّسالة .

وأمَّا كِتاب « الإبَانَة » و كتاب « اللُّمَع » فقد أرادَ الإمامُ فيهما بيان صِحَّة مذهب أهل السُّنَّه والجماعة ، والرَّد على المُخَالفين ، وتأييد ذلك بما تيسَّر له من الحجج النَّقْلية والعَقْلية ، ولكنه اختلفَ مَنْهَجه في الكتابين .

أما « الإبَانَة » فقد أراد الإمام أن يسير فيه في بيان عقيدة أهل السُّنَّه وتأييدها والرَّد على المُخَالفين على مَنْهَج أهل الحَديث من السَّلَف ، ومَنْهَج الإمام أحمد خصوصًا ، كما أشَار إلى هذا بقوله في صَدْرِ « الإبَانَة » :

« فإن قال قَائِل : قد أنْكَرتم قول المُعْتَزِلَة والقَدَرِيَّة ، والجَهْمِيَّة والحرُورِيَّة ، والرَّافِضة والمُرجِئة ، فعرفونا قولكم الذي به تقُولون ، وديانتكم التي بها تدينُون ؟

قيل له : قولنا الذي نقُولُ به ، وديَانتُنا التي ندينُ بها ، التمسُّك بكِتَاب ربنا ـ عزَّ وجلَّ ـ وبسُنَّةِ نبينا ﷺ ، وما رُوِي عن الصَّحابةِ والتَّابعين وأئمَّة الحديثِ ، ونحن بذلك معتصِمُون ، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن

حَنْبل ـ نضر الله وجْهَه ، ورفعَ درجته ، وأجْزَل مثُوبَته ـ قائلُون ، ولمن خَالف قوله مجانبُون ...

وجُمْلة قولنا : أنَّا نُقر بالله ، ومَلائكتِه ، وكُتبه ، ورُسله ، وما جَاء من عند الله ، وما رَواهُ الثِّقات عن رَسُولِ الله ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم ـ ، لا نردُّ شَيْئًا من ذلك ...» .

وقول الإمام هذا هو بَيان لمَنْهَجه في تلقِّي العقيدة وأخْذها ، كما أنَّه بيان لمَنْهَج السَّلَف وأهْل السُّنَّة عامَّة في ذلك .

وأما كتاب « اللُّمَع » فقد أرَاد الإمام أن يكون ـ فيه ـ في تأييد عقيدة أهل السُّنَّة والرَّد على المُخالفين أقْرب إلى مَنْهَجِ أهْلِ النَّظَر وطَريقة المُتَكَلِّمين ، وهي الطَّريقة التي نشَأ عليها ، ونبغ فيها ، وامتلكَ ناصِيتها حينما كان مُعْتزليًا . وبَعْدما تحول إلى عقيدةِ أهل السُّنَّة جمع بينها وبين طريقة المُحدِّثين في تأييدِ عقيدة أهل السُّنَّة والرَّد على المخالفين ، وسَار في ذلك على مَنْهَج من تقدَّمه من أهل النَّظَر من أئمَّة أهل السُّنَّة كعبد الله بن سَعيد بن كُلَّاب ، والحَارث بن أسَد المُحَاسِبي وغيرهما .

وقد أشَار الإمام إلى مَنْهَجه هذا في صَدْر الكِتاب حيثُ قَال :

« أمَّا بعد : فإنَّك سَألتني أنْ أُصنِّف لك كِتابًا مُخْتصرًا أبين فيه جُملًا توضِّحُ الحقَّ وتَدْمَغ البَاطِل ، فرأيت إسْعَافك بذلِك » .

فقد أشَار بقوله : مُخْتصرًا ، وبقوله : جُمَلًا ، إلى أنَّه لم يقْصِد فيه إلى الإحَاطة ببيان عقائدِ أهلِ السُّنَّة ، فقد أهْمَل في كتابه هذا مَجْمُوعة من هذه العقَائد .

كما أشَار بقوله : « تُوضِّحُ الحق ، وتَدْمَغُ البَاطل » ، بدون أنْ يتعرَّض

لِذِكْر الإمَام أحْمَد ولا لغيره من أئمة السَّلَف إلى أنَّه يسيرُ في هذا الكِتَاب على مَنْهَجِهِ الخاصِّ، وهو الجمْعُ بين مَنْهَج المُحدِّثين ومَنْهَج أهْلِ النَّظَر.

كما يُشِيرُ بقوله: «وتَدمَغُ البَاطِل»، إلى عُمْقِ التَّفكير وقُوَّة الحِجَاج في كتابه هذا.

فإنَّ الإمام في هذا الكِتَاب أعْمَق تفْكِيرًا وأقْوى حُجَّةً، وأشدَّ عِنَاية بالأدلَّة العَقْلية منه في كِتَاب «الإبَانَة».

ثم إنَّه يُهَاجم الذين يضَيِّقُون بالنَّظَر والاسْتدِلال ـ وهم الحنَابلة ـ ويُحَاول في كتابه هذا الاسْتِدْلال على صِحَّة ذلك من الكِتَاب والسُّنَّة.

فالإمَامُ ـ رحمه الله تعالى ـ قد سَار في كُلِّ واحدٍ من كُتبه الثَّلاثة على مَنْهَج خاصٍّ.

الأول: مَنْهَجُ بيان العقيدةِ مع الاسْتِدلال عليها بالأدلَّة الوَاضِحة المُخْتصَرة بدون تَوغُّل في الاستدلالِ، وهي الطَّريقة التي تُناسِبُ عامَّة النَّاس، وهو المَنْهَج الذي سَار عليه الإمامُ في «الرِّسالة إلى أهْل الثَّغْر».

الثَّاني: مَنْهَج الاسْتِدلال على العقيدةِ والرَّد على المخالِفين، والتَّركيز على هذه الدَّلائلِ والتَّوغُّل فيها، لكن ليس على طَريقة أهْلِ النَّظَر، والمُتَكَلِّمين، بل على طَريقةِ أهْلِ الحَديث، وهي الطَّريقة التي تُنَاسِب الخواص، وهو المَنْهَج الذي سَار عليه الإمَام في «الإبَانَة».

الثَّالث: مَنْهَج الاسْتِدلال على العَقيدةِ والرَّد على المُخَالفين والحِجَاج معهم على طَريقة أهْلِ النَّظَر والمُتَكَلِّمين، وهي طريقةٌ خَواصِّ الخواص، لكنه مَنْهَجٌ مُحوطٌ بالمخاطِر، ليس بمأمُون العاقِبة، وهو المَنْهَج الذي كان الإمامُ أقربَ إليه في كتاب «اللُّمَع».

فالإمامُ ـ رحمه الله تعَالى ـ قد جمَع في كُتبِهِ الثَّلاثة بين هذه المنَاهج الثلاثة .

وهذا إنْ دلَّ على أمْرٍ ، فإنما يَدلُّ على نبُوغ الإمام في هذا العِلْمِ وامتلاكه لناصِيته ، وإمَامته فيه .

كما يدلُّ على أنْ تلقِّي جُمْهُور عُلمَاء الأُمَّة لإمَامته لأهْل السُّنَّةِ والجَماعة بالقبُولِ لم يأتِ من فراغ ، وإنما كان ذلك عن جَدارةٍ ، وأتى عن اسْتحقاقٍ .

من هذا البيانِ لعقيدةِ الإمام أبي الحسَن ، والعَرضِ لحالِ كُتبه ، والمقَارنة بين ما حَوته من العقَائِد ، ومُقَابلة بعْضِها ببعْضٍ ، من ذلك نَنتهي إلى هذه النَّتيجَة الطَّيبة ، وهي : أنّه لا يُوجد أي اخْتلافٍ بين عَقائده التي أوْضَحها في هذه الكُتبِ ، بل إن هذه الكُتب يُكْملُ بعْضُها البعض في بَيان عقيدةِ الإمام ، وفي تقْريرِ عقيدةِ أهل السُّنَّة .

الكَلامُ عَلَى الشُّبَهِ المُثَارةِ حَوْلَ عَقِيدَةِ الإمَامِ أبي الحَسَنِ عَلَى وَجْهِ الإجْمَالِ ، وعَلَى مَرَاحِلِهَا ، وعَلَى الشُّبَهِ المُثَارةِ حَوْلَ كُتبِه :

نَنتهِي ممَّا تقدَّم بيانه إلى الإجَابةِ الصَّحيحةِ عن الأسئلة والشُّبه التي أُثيرت حول عَقيدةِ الإمامِ ، وحولَ كُتبه .

مراحلُ عَقيدةِ الإمام الأشْعَرِيِّ :

أما الشُّبه المتعلِّقة بعقيدتِه ومَرَاحِلها : فيعتقدُ أكثرُ الذين يسيرُون على مَنْهَج ابن تَيْمِيَّة في العقيدة ـ أو كثيرٌ منهم ـ أنَّ الإمام أبا الحسَن كان قد عاشَ على ثلاثِ مراحل من العقيدة : عقيدة المُعْتَزِلَة ، ثم العَقِيدة المتوسِّطَة بين الاعْتِزَال والتَّسنُّنِ ، ويقُولُون : إنَّ كُتب الشَّيخ ما عدا « الإبَانَة » تُمثِّل هذه المَرْحلة من عقِيدته .

والمرحلة الثَّالثة والأخيرة : هي مَرْحَلة التَّسنُّن الكَامِل ، وهي المرحَلة

التي يُمثِّلها كتابُ «الإبَانَة» ، ونحن إذا اعتمدنا في بيان عقيدته على هذه الكُتبِ الأرْبعة التي وصَلت إلى أيْدينا ، فإنَّا لا نجدُ فيها شيئًا يدلُّ على المَرْحَلة المتوسِّطَة التي يَدَّعِيهَا هؤلاء النَّاس لهذا الإمَام .

ثم إنَّ الَّذين يُثْبِتُونَ المرحلة المتوسِّطة يقُولون : إنَّ الشَّيخَ أبا الحسَن كان فيها على عقيدةِ ابن كُلَّاب ، وابن كُلَّاب كانَ من أئمَّةِ أهلِ السُّنَّة على طَريقة أهلِ النَّظَر ، وليس له عقيدة تُخَالف عقِيدة السَّلَف ، نعم كانَت له آراء في بعْضِ المسَائل المُتعلِّقة بالعَقيدة ، خَالف فيها آراءَ بعض أئمَّة السَّلَف ؛ وأين العَقيدة من الرَّأي والمذْهَب؟! والإمام أبو الحسَن قد وافقَ ابن كُلَّاب في بعْضِ هذه الآراء .

وأما المَنْهَج فإنَّ الإمَام قد سَار على مَنْهَج ابن كُلَّاب في الجمْعِ بين العَقْل والنَّقْل في الاسْتِدْلال على العقائدِ كما قَدَّمنا ذلك .

ومَنْهَجُ الاسْتِدْلال شيء ، والعَقيدةُ شَيءٌ آخَر .

فهذه ثلاثة أُمورٍ يجبُ أن يُفرَّق بينها : العقيدةُ ، والمذْهب ، ومَنْهَج الاسْتِدْلال على العَقيدةِ ، يحصل من الخلط بينها مشَاكل عَظيمة ، وأخْطَاء جَسيمة .

فَتبيَّن مما سبق أنَّه لا يُوجَد أي خِلافٍ بين العقائدِ الوارِدة في كُتبِ الإمامِ الأرْبعةِ ، وعَلى هذا لم يبقْ معنى للسُّؤال الدّائر على ألْسِنَةِ أهْلِ العِلْم ، وهو : هل كِتابُ «اللُّمَع» مُتقدِّم على كِتَاب «الإبَانَة» ، أم أنَّ «الإبَانَة» مُتقدِّم على «اللُّمَع»؟ وذلك لأنَّ الذين يردِّدُون هذا السُّؤال يعْتقِدُون الخِلاف بينهُمَا في العَقِيدة ، ويُريدُون أنْ يجْعَلُوا من المُتَأخِّر ناسِخًا للمُتقدِّم ، حتَّى يَكُون المُتأخِّرُ هو المَذْهب الّذي استقرَّ عليه الإمام أخيرًا ، وبعْدما تبيَّن أنه لا يوجَد أيُّ خِلافٍ بين الكِتَابين في العَقيدةِ لم يبقَ لهذا السُّؤال معنى .

الشُّبه المثارة عن كتاب الإبَانَة :

وأما الشُّبه المثارة عن كُتب الإمام : فإنَّ العلامة المحقِّق الشيخ محمَّد زَاهد الكَوْثَرِيّ أثار الشَّكَّ وأبْدَى التَّشكُّك في صِحَّةِ كُل ما في كِتَاب « الإبَانَة » من النُّسخة المطبُوعة في الهِنْد ، ولعَلَّ هذه النُّسخة كانت النُّسخةَ المطبوعةَ الوحيدة على عهدِه ، وأشار إلى أنَّ الأيْدِي الآثِمَة قد عبثَت بها . وتبعه على ذلك الشيخ وهبي سليمان الغَاوجي ، الذي أَلَّفَ في ذلك كتابه « نَظْرة عِلْميَّة في نِسْبة كتاب الإبَانَة جَميعه إلى الإمَامِ الجَليلِ نَاصِر السُّنَّة أبي الحسَن الأشْعَرِيّ » .

وتشكِيكُهما مبنيٌّ على مَسْألتين ومتوجِّه إليهما : الأُولَى : ما ورد في الكِتَاب من المسَائل المتعلِّقة بالصِّفات الخَبَرِيَّة من الوجْهِ ، والعينين ، واليَدين ، والعُلو ، والاسْتِواء ، والمجيء ، والنزول .

والدَّاعي إلى تشْكِيكهما في هذه المَسْألة أنَّ ما ورَد في هذا الكِتابِ مما هو مُتعلِّق بهذه المسائلِ يُخَالف ما ورَد في كُتبِ مُتأخِّري الأشَاعِرَة ، وما تقرَّرَ عند مُعْظمهم من التَّأويل التَّفْصِيلي للنُّصُوصِ المُتعلِّقة بهذه المَسَائلِ ، ومن نَفْي العُلو والفَوقِيَّة لله تعالى ، والكَوْثَرِيّ والغاوجي من المؤيِّدين لهذا الاتِّجاهِ والمُؤمنين به ، والوارِدُ في كتاب « الإبَانَة » هو عَدم تأويل هذه النُّصُوص ، مع نَفْي الكَيْف ، والحد ، والحَرَكة ، والنَّقْلة ، والاسْتِقْرار ، ونَفْي كُلِّ لوَازمِ الجِسْميَّةِ عن الله تعالى ؛ وإثْبَات العُلو ، والفَوقِيَّة ، والاسْتِواء على العَرش عن الله تعالى ، وإثباتِ أنَّ الله تعالى في السَّماء .

والمسألة الثَّانية : ما ورد في « الإبَانَة » من عدَّة رِوايَات تَنْسِب القولَ بخَلْق القرآن إلى الإمام أبي حَنيفة ﷺ . وهي ثَلاث رِوَايات .

أما المَسْأَلة الأُولَى فنقُول :

نحنُ لا نُوافِق الشَّيخين على هذه الرُّؤْيَة فيها ، ولا نَرى داعِيًا لهذا التَّشْكيك ، ونعْتقدُ أنه لم يَحْصل إلْحاق للكِتَاب فيما يتعلَّق بها . والدَّليل على ذلك ما يلي :

الأول : أنَّ بَابين كَاملِين من أبواب « الإِبَانَة » الأربعة عَشْرة وهُمَا : الباب الخامس ، السَّادس معقُودان لإثباتِ هذه الأُمُور لله تعالى ، البابُ الخَامس : في ذكر الاسْتِواء على العَرْش ، والباب السَّادس : في الوجْهِ والعَيْنين والبَصَر واليَدين .

وعندما نقرأ البَابين بدقَّةٍ وتأنٍّ نرى كُلَّ واحدٍ منهُمَا مُترابطَ الأجْزاء ، مُتنَاسق الفِقْرات ، مُتناسِب الدِّلالات ، تتَّفِقُ فصُوله وفِقْراته كُلُّها في إثْباتِ ما سِيق الباب لإثباته .

فإذا حَاولنا أنْ نَحْكُم بالعبثِ فيمَا يتعلَّق بهذه الأمُورِ فلا بُدَّ أنْ نَحْكمَ بإضافة هذين البَابين بأكْمليهما إلى « الإبَانَة » ، وهذا ما لا يرضَاه عَاقِل ، مع أنَّ القولَ به يُفْقد الأمنَ والوثُوق بجميع ما في الكُتبِ التي لم تُؤخَذ مُبَاشَرة عن مُؤلِّفيها .

نعم ، لا ننفي أنْ يكُون ضمن البابين زيادةُ بعض الكَلمات أو الجُمَل من بعض النُّسَّاخ . وأمَّا موضُوع البَابين وما سِيقَا لإثباتِهِ فَلا يجُوز التَّشكُّك فيه بوجهٍ من الوجُوه .

الثَّاني : أنَّ هذه الأُمور وارِدة في مُقدِّمة « الإبَانَة » في الفَصْل الذي عنْونه الإمام بـ « إبانة قَول أهل الحق والسُّنَّة » ، وهذا الفَصْل قد نقله بكَامله الإمامُ ابن عسَاكر في كتابه « تَبْيين كَذبِ المُفْتري » ولم يُبْدِ أي مُلاحظةٍ عليه ، ولم يدَّعِ أحدٌ أنَّ العبثَ قد تَطَّرق إليه .

الثَّالث : أنَّ كثيرًا من العُلمَاء الأشَاعِرَة قد نَسَب هذه الأُمُور الواردةِ في « الإبَانَة » إلى الإمَامِ ، وفي مُقدِّمَتهم الإمام عبد الكَريم الشَهْرسْتَانيّ[١] . والإمام البَيْهَقِي[٢] .

الرابع : أنَّ الإمَام قد أورَد هذه الأُمورَ ضمن ما اتَّفق عليه السَّلَف من العقائد في « الرِّسالة إلى أهْل الثَّغْر » ، لكن بصُورةٍ مُقتضبة .

الخامس : أنَّ نِسبة هذه الأمور إلى الله تعالى بلا كَيفٍ ولا حدٍّ ، مَنْسُوب إلى مُعْظم السَّلَفِ في الكُتب المعْتَمدة في العَقيدةِ .

السَّادس : أنَّ مُعْظم مُتأخِّري الأشَاعِرَة قد خَالفُوا الإمامَ في إثبات هذه الأمورِ لله تعالى ، فلا يصحُّ اتخاذ عدم إثباتهم هذه الأُمورِ لله تعالى دَليلًا على عدم إثبات الإمامِ أيضًا لها .

وأما المسْألة الثَّانية فنقُول :

أما ما ورَد في النُّسَخ المطْبُوعة من كِتابِ « الإبَانَة » من الرِّواياتِ التي تَنْسِب القول بخَلْقِ القُرآنِ إلى الإمَام الأعْظَم أبي حنيفَة رضي الله تعالى عنه .

فأقول أولًا : هذه الرِّوايَات ليست مُوجُودة في النُّسَخ المخطُوطَةِ من «الإبَانَة» كلها ، فقد أخبرني الشَّيخ محمَّد عزير شَمْس الهندي المقيم بمكَّة المكرمة ـ وهو مُعتنٍ بالمخطُوطاتِ ـ أنه حصل على ثلاث نسخ خطية من كتاب «الإبَانَة» لا توجد فيها هذه الرِّوايات . وهذا مما يدعُو إلى التَّشكُّك في صِحَّة كون هذه الرِّوايات من أصْلِ «الإبَانَة» ، فإنه يُحْتمل أن تَكُون هذه الروايات قد أُضيفت إلى الكِتَاب ، كما يُحْتمل أن تَكُون هذه الرِّوايات قد

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ١:٩٢ـ ٩٣.

(٢) البيهقي : الأسماء والصِّفات ، وهو موجُود في مُخْتلف أبواب هذا الكِتَاب القيم.

حُذِفت من هذه النُّسخ الثَّلاث أو منْ أصْلها المُسْتَنْسخة عنه تَبرِئة لسَاحةِ الإمَامِ أبي حَنيفةَ عن أن تُنْسَبَ إليه هذه الوَصْمَة في هذا الكِتَاب ، وهذا الاحتمالُ هو الرَّاجح ، لوجُودِ هذه الرِّوايات في الجمَاهِير من النُّسَخ . ثم أقول : قد أوْرَد الإمامُ البَيْهَقِي[١] روايةً تدلُّ على أنَّ الإمامَ أبا حنيفة لم يكُن رأيه في أوَّلِ الأمر مُسْتقرًّا في قضيَّةِ خَلْق القرآن .

قال البَيْهَقِي : « وأنبأنا أبو عبد الله الحافظُ ـ إجَازةً ـ أنا أبو سَعيد أحمد ابن يعقُوبَ الثَّقفي ، ثنا عبد الله بن أحمد بن عبد الرَّحمن بن عبد الله الدَّشْتَكي ، قال : سَمعتُ أبا يوسُف القَاضي يقُول : كلمتُ أبا حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ سنة جَرْدَاء في أنَّ القرآن مَخْلُوق أم لا ، فاتفق رأيي ورأيه على أنَّ من قال : القرآن مَخْلُوق فهو كافر . قال أبو عبد الله : رُواة هذا الحديث كُلهم ثِقَات » .

فهذا الكلام والحوار والتَّشَاور الّذي استمرَّ سنة في أنَّ القُرآن مَخْلُوق أم لا إن دلَّ على شيء فإنه يدلُّ على عدم استقرار الرَّأي في المسألة قبل الاتِّفَاق . وذلك لأنه لا يعرف للصَّحابة ـ رضي الله تعالى عنهم ـ الخَوض في القُرآن ، لأنه لم يقع ـ كما قال البَيْهَقِي[٢] ـ في صَدر الأوَّل ولا الثَّاني من يَزْعُم أنَّ القُرآن مَخْلُوق حتّى يحتاجَ إلى إنْكاره ، فلا يثبت عنهم شيء بصيغةِ : ليس كلام بمَخْلُوق ، أو كَلام الله غير مَخْلُوق ، ولكن قد ثَبَتَ عنهم إضافة القُرآن إلى الله تعالى ، وتمجيده بأنه كلام الله . وأوَّل من أظْهر القول بخَلْق القرآن هو الجَعْد بن دِرْهم ، فأُنكره عليه خالد بن عبد الله القَسْري وقتله ، ثم تبعه على ذلك الجَهْم بن صفوان ودعا إلى هذا القول[٣] ،

(١) البيهقي : الأسماء والصِّفات ٢٥١.

(٢) المصدر نفسه ٢٤٤.

(٣) المصدر نفسه ٢٥٤.

فأنكر هذا القول أئمَّةُ أهْلِ السُّنَّة ، وأوَّل من ثبتَ عنه التَّصْريح بأنَّ القُرآن غير مَخْلُوق هو الإمَام جَعْفر الصَّادق بن مُحمَّد البَاقِر .

روى البَيْهَقِي عن عُثمان بن سَعيد الدَّارمي يقول : سمعت عليًا ـ يعني ابن المديني ـ يقول في حديث جعفر بن مُحمَّد : « ليس القرآن بخَالقٍ ولا مَخْلُوق ، ولكنه كَلام الله تعالى » . قال عليّ : لا أعْلم أنه تكلَّم بهذا الكَلام في زمانٍ أقدم من هذا[١] .

فقضيَّةُ خَلْق القُرآن إذًا كانت على عهْدِ أبي حنيفة في مبادئ أمرها ، وهي مَسْألة عقَدية ، والإمام أبو حنيفة كان من الأئمة المتثبتين الذين لا يُسَارعون إلى أخْذِ القَرارِ الحَاسِم في المسائلِ العَمَليَّة ، فكيف كان يجيز لنفْسِه المُسَارعةَ إلى أخْذ القَرَار الحَاسِم في هذه المسألة العقديَّة المُسْتَجدَّة ، وبدون اسْتشَارة ومُنَاقَشَة للمسألة من شَتَّى جوانبها مع أصْحَابه .

فالإمام أبو حنيفة بذلَ كُل ما في وسْعه في أخذِ القَرار الحاسم حتَّى توصَّلَ هو وصَاحبه الإمام أبو يوسُف بعد التشاور والنقاش سنة إلى أنَّ القُرآن كلام الله غير مَخْلُوق ، واستقرَّ رأيه على ذلك .

وهناك رواية أخرى أوْرَدها البَيْهَقِي[٢] تدلُّ على أنه كانت بعد وفاة أبي حنيفة شائِعَات عن أنه كان يقولُ بخَلْقِ القُرآن .

قال البَيْهَقِي : « قرأتُ في كُتبِ أبي عبد الله محمَّد بن يُوسُف بن إبراهيم الدَّقَّاق ، بروايته عن القَاسم بن أبي صالح الهمداني ، عن محمد بن أيوب الرازي قال : سمعتُ محمد بن سَابق يقول : سألت أبا يُوسُف ، فقلت : أكَان أبو حنيفة

(١) البيهقي : الأسماء والصِّفات ٢٤٧.

(٢) المصدر نفسه ٢٥١.

فأنكر هذا القول أئمَّةُ أهْلِ السُّنَّة ، وأوَّل من ثبتَ عنه التَّصْريح بأنَّ القُرآن غير مَخْلُوق هو الإمَام جَعْفر الصَّادق بن مُحمَّد البَاقِر .

روى البَيْهَقِي عن عُثمان بن سَعيد الدَّارمي يقول : سمعت عليًّا ـ يعني ابن المديني ـ يقول في حديث جعفر بن مُحمَّد : « ليس القرآن بخَالقٍ ولا مَخْلُوق ، ولكنه كَلام الله تعالى » . قال عليّ : لا أعْلم أنه تكلَّم بهذا الكَلام في زمانٍ أقدم من هذا[١] .

فقضيَّةُ خَلْق القُرآن إذًا كانت على عهْدِ أبي حنيفة في مبادئ أمرها ، وهي مَسْألة عقَدية ، والإمام أبو حنيفة كان من الأئمة المتثبتين الذين لا يُسَارعون إلى أخْذِ القَرارِ الحَاسِم في المسائلِ العَمَليَّة ، فكيف كان يجيز لنفْسِه المُسَارعةَ إلى أخْذ القَرَار الحَاسِم في هذه المسألة العقديَّة المُسْتَجَدَّة ، وبدون اسْتشَارة ومُنَاقَشَة للمسألة من شَتَّى جوانبها مع أصْحَابه .

فالإمام أبو حنيفة بذلَ كُل ما في وسْعه في أخذِ القَرار الحاسم حتَّى توصَّلَ هو وصَاحبه الإمام أبو يوسُف بعد التشاور والنقاش سنة إلى أنَّ القُرآن كلام الله غير مَخْلُوق ، واستقرَّ رأيه على ذلك .

وهناك رواية أخرى أوْرَدها البَيْهَقِي[٢] تدلُّ على أنه كانت بعد وفاة أبي حنيفة شائِعَات عن أنه كان يقولُ بخَلْقِ القُرآن .

قال البَيْهَقِي : « قرأتُ في كُتبِ أبي عبد الله محمَّد بن يُوسُف بن إبراهيم الدَّقَّاق ، بروايته عن القَاسم بن أبي صالح الهمداني ، عن محمد بن أيوب الرازي قال : سمعتُ محمد بن سَابق يقول : سألت أبا يُوسُف ، فقلت : أكَان أبو حنيفة

(١) البيهقي : الأسماء والصِّفات ٢٤٧.

(٢) المصدر نفسه ٢٥١.

يقول : القُرآن مَخْلُوق؟ قال : مَعاذ الله ، ولا أنا أقوله ، فقُلت : أكان يَرى رأي جهْم؟ فقال : مَعاذ الله ، ولا أنا أقوله . قال البَيْهَقِي : رواته ثقات » .

فالرواياتُ التي أوردها الإمَام الأَشْعَرِيّ في كتابه « الإبَانَة » عن قَولِ الإمام أبي حنيفة بخَلْق القُرآن ـ إذا كانت من أصْلِ «الإبَانَة» ، ولم تكُن مضافةً إليها من قِبَل بعض العَابثين ـ هي من تلك الشَّائِعَات التي استمرَّت إلى عَهْدِه ؛ والإمام الأَشْعَرِيّ لم ينْسِب القَولَ بخَلْق القرآن إلى الإمام أبي حنيفةَ على صِيغةِ الجَزْم ، وإنما جَرى على طَريقة المُحدِّثين في إيراده للرِّوايات التي وصَلت إليه في ذلك بأسَانيدها حِفَاظًا على الأمَانة العِلْمِيَّة في إيرادها كما وصَلَت إليه ، إلَّا أنَّ أسَانيده ـ التي أوْرَد هذه الرِّوايات بها ـ أسَانيدُ مبتُورة غيرُ مُسْندةٍ ، لا يصِحُّ التَّعْوِيلُ عليها .

وقد أحْسَن العَلَّامة الشيخ وهبي في انتقادِه لهذه الرِّوايات وبَيان زَيفها ، وقدَّم لذلك بهذه المُقدِّمة الطَّيبة ، قال :

وقد يكُون من المُفِيد تكرارُ القَول على أنَّ ما جَاء في « الإبَانَة » المطبُوعَة من نِسْبةِ القَول بخَلْق القرآن إلى الإمَام أبي حَنيفةَ ـ رحمه الله تعَالى ـ لم يجئ فيه حُكمُ الإمام الأَشْعَرِيّ ، ولا فَهْمهُ ، إنما جَاء كرِوايَاتٍ مبتُورةٍ غير مُسْنَدةٍ من الأَشْعَرِيّ ـ رحِمَه الله تعالى ـ إلى القَائِلين .

إنما جَاء ثمة هكذا : وذكر هَارون ، وذكر سُليمان ، وذكر عن أبي يُوسُف ، وهي صِيغٌ لا تُنقل بها الرِّوايات الموصُولة ، إنما يُقال : أخْبَرنا ، حَدَّثنا ، ورُوِّينا ، وهكذا . انتهى .

نعم ، صحيحٌ أنَّ نُسَخ « الإبَانَة » المطبُوعة فيها زيادات قد تَكُون هذه الزِّيَادات كَلِمَات ، وقد تكُون جُمَلًا ، وقد تكُون فِقْرات ، وقد قَابلت سِتَّ نُسَخٍ مَطْبُوعة منها بالقِسْم الذي أخذه ابن عَسَاكر منها ، فوجدتُ فيها هذه

الأنواع من الزِّيادات لكنَّها في هذا القِسْم زياداتٌ لا تُخَالفِ المزيدَ عليه.

ومن الزِّيَادات في بعْضِ النُّسَخ زيادةُ اسْم أبي حنيفة في عِدَاد من قال: «إنَّ القُرآن غيرُ مَخْلُوق، وأنَّ من قال بخَلْقِه كَافِرٌ» من العُلَماء، وحملةِ الآثارِ، ونَقَلةِ الأخبَار. فإنَّ هذه الزِّيادة غيرُ مَوجُودَة في مُعْظم النُّسَخ، وهي زيادةٌ تُخَالف المزيدَ عليه إذا كَانت الرِّواياتُ الآنِفَةُ عن أبي حنيفةَ من أصْلِ كِتَاب «الإبَانَة» ولم تكُن مُضَافة إليها. لكن المؤكَّد عِنْدي أنَّ زيادة اسم أبي حنيفةَ هنا إضافة من بعضِ النُّسَّاخِ.

فينبغي إعادةُ طبع كتاب «الإبَانَة» من نسخ قديمة وثيقة، والاقتصارُ منها على ما اتَّفقت عليه النُّسَخ، حتى تخرُج نُسْخَةٌ طبق الأصْلِ، أو أقْرَب ما تَكُون إلى مُطَابقة الأصْل.

وقد حققت الأُستاذة فَوقِيَّة حُسَين ـ شكر الله سَعْيها ـ الكِتَاب اعتمادًا على أرْبع نُسَخٍ خطية، لكنَّها كلُّها مُتأخِّرة التَّاريخ؛ نُسِخت بعد الألف.

في الكَلَامِ عَلَى مَجْمُوعةٍ مِنْ عَقَائدِ الإمَامِ أَبي الحَسَنِ ادَّعَى بَعْضُ النَّاسِ مُخَالفتَه فِيهَا لِعَقِيدةِ السَّلَفِ:

وهذا القِسْمُ هو المقْصُود في هذا البحث.

بعد إيراد ما أوردْنَاه من عقَائِد السَّلَف نقُول: إن ابن تَيْمِيَّة والذين يسيرون على مَذْهبه يدَّعون أن الإمام أبا الحسن الأَشْعَرِيّ قد خَالف مذهب السَّلَف في مجموعةٍ من العقائد، ونرى أنَّ أهمَّ ما ادَّعَوا مُخالفته ومُخالفة الأشَاعِرَة فيها لعقَائد السَّلَفِ ما يلي:

١ ـ تأويلُ بعض الصِّفات كالرِّضَا والغضبِ بإرَادة الإنْعَام، وإرادة التَّعْذيب.

٢ ـ قَولُهم بامتناعِ حُلولِ الحوادثِ بذات الله تعالى. ويتفرَّع على هذا

القولِ مسَائل كثيرة ادَّعَوا مُخَالفة الأَشْعَرِيّ فيها للسَّلفِ ، أهمُّها قوله بأنَّ كَلام الله تعالى مَعْنى نفسي قديم قائمٌ بذاتهِ ، وأنَّ الكَلامَ من صِفَاتِ الذَّات ، وليس من صِفَات الفِعْل .

٣ ـ قولُهم بأنَّ ثبُوت الشَّرع عند المكلَّفِ موقُوفٌ على العَقْل . ويتفرَّع عنه الفصْل التَّالي وهو :

٤ ـ قولُهم : إذا عَارض العَقْلُ النَّقْلَ قدم العَقْلُ على ظَاهرِ النَّقْل .

٥ ـ قولُهم بعدمِ تأثيرِ قُدرةِ العبد في فِعْله . ويقول ابن تَيْمِيَّة ومُقلِّدُوه : إنَّ هذا مُقْتضٍ للجَبر . وليس مذهبًا للسَّلفِ .

فنُفْرد لكُلِّ واحدة من هذه المسائل المُهمَّة فصلًا نفصِّل القَولَ فيها ، ونُحقِّق الكلامَ عليها ، ونحاول بيان ما هو الصَّواب فيها .

ونتبع الفَصْل الثَّاني بفصلين آخرين تابعين لمسألةِ امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى لما لهما من الأهمية .

الأوَّل : في تحقيق مسألة كلام الله تعالى ، وبيانِ مذْهبِ الأَشْعَرِيِّ فيها .

الثَّاني : الكَلام على دَليل حدوثِ الأعْراض والأجْسام .

وبذلك صَارت فصُولُ هذا القِسْم سَبْعة .

ونُقدِّمُ لذلك بمُقدِّمةٍ نُبيِّن فيها الفَرق بين عقيدة السَّلَف ، ومَذاهب السَّلَف في المسائل المتعلِّقة بالعَقيدة ، ومناهج السَّلَف في الاسْتِدْلال على العَقيدةِ .

ويكون جُلُّ حديثنا في هذه المسَائل مع ابن تَيْمِيَّة ومن هم على مذهبه ؛ لأنَّهم هم المنتقدُون للإمامِ أبي الحسَن الأَشْعَرِيّ والأَشَاعِرَةِ بمخالفتِهم للسَّلفِ في هذه المسَائل .

فنقُول وبالله التوفيق: قد أشَرنا سابقًا في القِسْم الثَّاني إلى التَّفْرقة بين عقِيدَة السَّلَفِ، ومذَاهب السَّلَف، ومناهج السَّلَف في الاسْتِدْلال على العَقيدة، وبيان أنَّ هذه التَّفْرقة أمْرٌ ضَروري لمن يحاول مَعْرفة عقائدِ السَّلَف، ولمن يتكَلَّمُ عليها.

وذلك أنَّ عقيدة السَّلَف: هي العَقيدة المُجْمع عليها فيما بينهم مما ورَد بها صَريح نصُوصِ الكِتاب والسُّنَّة الصَّحِيحة، وتظَاهرت النُّصوصُ على ذلك، وتلقَّاها الصَّحَابة عن رسُول الله ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم ـ، وتلقَّاها عنهم السَّلَف الصَّالح جيلًا بعد جيل، أو مما كان اسْتِنباطًا من السَّلَفِ وأجمَعُوا عليه، ولم يُخَالف فيه أحدٌ منهم، مثل: القَول بأنَّ القُرآن غير مَخْلُوق؛ ويكون مُخالفة هذه العَقيدة المجمع عليها إما كُفْرًا مخرجًا من الإسْلام، أو بدعة غليظة مُخلَّة بدينِ صاحبها. هذه عقيدةُ السَّلَف.

وأما مذاهبُ السَّلَفِ: فهي آراءٌ اجتهاديَّة لها مُستنداتها ودلائلها في مسائل مُتعلقة بالعقيدةِ، وليست من صَميم العَقيدة، لا يقتضي القولُ بأحدِ هذه المذاهبِ بِدْعة؛ ولا يُوجب الذَّهاب إلى أحَدِ هذه الآراء فِسْقًا.

ومثلُ المذاهبِ هذه مناهجُ السَّلَف في الاستدلال على العقيدةِ، فمناهجُ الاسْتِدلال للسَّلفِ على العقيدة قد تختلفُ، ومذاهبهم فيما يتعلَّقُ بالعقيدةِ قد تتباين، ومع ذلك هم متَّفقُون في العَقيدةِ، تجمعهم عقيدة السَّلَف، ويشْملُهم ويحيطُ بهم مُصْطَلح «أهل السُّنَّة والجماعة».

هذه هي المُقدِّمة التي أردنا أنْ نقدمَها على الفصُول التالية التي هي المقصُودة في هذا البَحْث، وهذه المقدّمةُ لها من الأهميَّة ما لها، فإننا سنُثبت في الفصُولِ التالية أنَّ الإمام أبا الحسَن الأَشْعَرِيّ لم يُخَالف ـ قَطُّ ـ عقيدةَ السَّلَفِ، بل هو مُوافقٌ لها مُوافَقة تامَّة؛ ونُثْبت أنَّ المسَائل التي خَالف

فيها من تقدَّمه ليست من عقيدةِ السَّلَف ، وأنه إنما خَالف بعض السَّلَف أو جمهور السَّلَف ، إمَّا في مسائلَ مُتعلِّقةٍ بالعقيدةِ اختلف فيها السَّلَفُ أنفسهم ، ولا يجُوز اعتبارُها عقيدةً للسَّلفِ ، بل هي من مذاهبِ السَّلَفِ ؛ أو في مَنْهَج الاسْتِدلال على العَقيدةِ . وأمَّا العقيدةُ نَفْسها فالإمام مُوافِق فيها للسَّلف ؛ وهذه هي النتيجة التي حَاولنا التَّوصُّل إليها من خِلال هذا البحث . وبعد الفَراغ من هذه المقدِّمة ؛ ندخلُ في الفصُول التالية ، فنقُول وبالله التوفيق :

في بَيان أنَّ عدم تأويلِ النُّصُوصِ المتعلِّقةِ بالصِّفاتِ الخَبَرِيَّة هو مذهبٌ لجمهُورِ السَّلَفِ ، وليس عقيدة للسَّلفِ كلهم ، وتحقيق ذلك .

إنَّ عدم تأويلِ النُّصوص المُتعلِّقة بالصِّفاتِ الخَبَرِيَّة ، وإجراءَها كما جَاءت مع تَقْييدها بقولنا : بلا كَيْفٍ ، أو مع القَول بأنها صِفَات ذاتية أو فِعْليَّة لله تعالى لا يهْتَدي إليها العَقْلُ ، وكذلك القولُ بتفْويضِ معْرفة المُراد من هذه النُّصُوص إلى الله تعالى ، لَيْسَت هذه الأُمُور عقيدة للسَّلف كلِّهم ، بل هي مَذاهب لجمهور السَّلَفِ .

مذهبُ الإثباتِ ، ومذهب التَّفْويض :

وذلك أنَّ جُمْهُور السَّلَف انكَفُّوا عن تأويلِ النصوصِ المتعلِّقة بهذه الصِّفات ، واختلفُوا في التعبير عمَّا ورد فيها مما يُوهم ظَاهره - فيما هو المتعَارف عندنا - كالجِسْمِيَّة أو لَوازِمهَا .

فمنهم من أثْبَتَهَا لله تعالى وقيَّدها بقوله : بلا كيفٍ ولا حَدٍّ ، ومنهم من قال : إنها صِفَات ذاتٍ : كالوجه واليَد والعَيْنَيْن ، أو صِفَات فِعل : كالمجيء والنُّزول . واختلفت أقوالهم في الاسْتِواء هل هو من صِفَات الذَّات أو من صفات الفِعْل ، ونُسب كل من القَولين إلى الإمَام أحمد .

ومنهُم من رَأى إمْرارها كما جَاءت ، مُفوِّضًا معْرفةَ معناها المُراد منها إلى الله تعالى .

وبالجُملةِ قالوا : إنَّها صِفَات لا يَهْتَدي إليها العَقْل . ومن أجْلِ ذلك سمُّوها بالصِّفات الخَبَرِيَّة ، وقابلُوها بالصِّفاتِ العَقْلية التي يهتدي إليها العَقْل .

والمذهبُ الأخير هو ما يُسمَّى بمذهبِ التَّفْويض ، وما قبله هو المذْهبُ المُسَمَّى بمذهب الإثبات . ومَذْهب الإثباتِ في حقيقته آيلٌ إلى التَّفويضِ ، لأنَّه بعد القَولِ بعدم الكيفِ والحدِّ ، وبعد الاتِّفاقِ على أنَّ ظاهِرَها المتعارفَ في حقِّنا غير مُراد ، وعلى أنَّ الوارد في هذه النُّصوص صِفاتٌ لا يهْتدِي إليها العَقْل ، ومن أجْلِ ذلك سَمَّوها بالصِّفاتِ الخَبَرِيَّة ، بعد ذلك لم يبق إلَّا تفْويضُ مَعْرفة المرادِ من هذه النُّصوصِ إلى الله تعالى .

هذا هو مَذْهب جمهُور السَّلَف ، وهو انْكِفَافٌ عن التَّأويلِ ؛ لما ورد في هذه النُّصوص ، وإحْجَامٌ عن تعيين المعنى المراد ، مع تنزيه الله تعالى عمَّا تُوهمُه ظواهرُ هذه النُّصُوص من الكَيْفِ ، والحَدِّ ، والحَرَكَة ، والانْتِقَال ، والجِسْميَّة ، ولوازمها من الجَوَارِح ، والأبْعَاض ، والأجْزَاء ، وغير ذلك ، وليْس هذا المذْهَب مذهبَ السَّلَف كُلِّهم .

التَّأويلُ مذهبٌ من مَذاهبِ السَّلَفِ :

هناك فريقٌ من السَّلَفِ ذهب إلى تأويل هذه النُّصوص ، وقد نصَّ على ذلك الموثُوقُون من عُلماءِ الأُمَّة ، قال الشَّهْرَسْتَانيّ[1] : « .... بالغَ بعضُ السَّلَفِ في إثباتِ الصِّفات إلى حدِّ التَّشْبيهِ بصِفَات المُحدَثاتِ ، واقتصَر بعضُهم على صِفَات دلَّت الأفْعَال عليها ، وما ورد به الخبر ، فافترقُوا فِرقتين :

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٩٢.

فمنهُم من أوَّله على وجهٍ يحتملُ اللَّفظُ ذلك، ومنهم من توقَّف عن التَّأويل ...». فانظر إلى قولِ الشَّهْرَسْتَانيّ: «فمنهم من أوَّله على وجْهٍ يحتملُ اللفظ ذلك، حيث نُسِبَ التأويلُ إلى فريقٍ من السَّلَف».

وقال النَّووي في «شَرحِ مُسْلم»[1]: باب التَّرغِيب في الدُّعاء، والذِّكر في آخر اللَّيل، والإجَابة فيه: قوله ﷺ: «ينزلُ ربُّنَا إلى سَمَاءِ الدُّنيا فيقُول: من يدعُوني فأَسْتَجِيب لهُ»: هذا الحديث من أحَاديثِ الصِّفاتِ، وفيها مذهبَان مشْهُوران للعُلمَاء سبقَ إيضاحُهما في كتابِ الإيمان.

ومخْتصَرهُما: أنَّ أحدَهما: وهو مَذْهب جمهُور السَّلَفِ وبعضِ المُتَكَلِّمين: أنَّه يُؤمِن بأنَّها حقٌّ على ما يليق بالله تعالى وأنَّ ظَاهرها المتعارف في حقِّنَا غير مُراد، ولا يتكلَّم في تأويلها مع اعتقادِ تنزيه الله تعالى عن صِفَات المَخْلُوقين، وعن الانتقالِ والحركةِ وسَائر سِماتِ الخَلقِ.

والثَّاني: مذهبُ أكثر المُتَكَلِّمين وجماعاتٍ من السَّلَفِ، وهو مَحْكِي هُنا عن مالك والأوزاعي: أنها تُؤَوَّلُ على ما يليقُ بها بحسَبِ مواطنها، فعلى هذا تأَوَّلُوا هذا الحديث تأويلين: أحدُهما: تأويلُ مالك بن أنس وغيره، ومعناه: تنزلُ الرَّحْمةُ، وأمره، ومَلائكته، كما يُقَال: فعلَ السُّلطَان كذا إذا فعله أتبَاعه بأمْرِه.

والثَّاني: أنه على الاستعارة، ومعناه الإقبالُ على الداعين بالإجابة واللُّطف. والله تعالى أعلم. فالنَّووي قد جعلَ الإثباتَ أو التَّفويض مذهبًا لجمهور السَّلَف، وجعل التَّأويل مذهبًا لجماعاتٍ من السَّلَف، لا لجماعةٍ واحدةٍ منهم، ونسبه إلى مالِك والأَوْزَاعي.

---

(١) النووي: شرح صحيح مسلم ٦: ٢٧٩.

وممَّا نُرِيد أن نُنبِّه عليه أنَّ المُفسِّرين ـ كُلُّهم أو معظمَهُم ـ وفي مُقدِّمتهم المُفسِّرُون المحسُوبون على أهْلِ الأَثَر مثل شيخ المفسِّرين ابن جرير الطَّبري ومثل الحافظ ابن كثير قد لجئوا كثيرًا إلى التَّأويلِ في آيات الصِّفات، وفيما يلي نماذج من تأويلات السَّلَف منقولة عن المُفَسِّرين وغيرهم:

١ ـ الوجْه:

قال الطَّبري[١]: «واختلف في معنى قوله: ﴿إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]. فقال بعضهم: معناه: كل شيء هالك إلَّا هو. وقال آخرون: معنى ذلك: إلَّا ما أُريد به وجهه».

وقال ابن الجوزي: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾. فيه قولان:

أحدُهما: إلَّا ما أريد به وجهه، رواه عطاء عن ابن عبَّاس، وبه قال الثَّوري.

والثَّاني: إلَّا هو، قاله الضَّحاك وأبو عُبيْدة.

٢ ـ الجَنْبُ:

قال البَغَوي[٢]: «﴿عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]، قال الحسن: قصَّرت في طَاعة الله. وقال مُجَاهدٌ في أمر الله. وقال سَعيد بن جُبير في حقِّ الله، وقيل: ضيَّعتُ في ذاتِ الله، وقيل: معناه قَصَّرت في الجانب الذي يُؤدِّي إلى رِضَا الله. والعرب تُسمِّي الجنب جانبًا.

وذكر الماوَرْدي في هذه الآية سِتَّة أقْوال.

وذكر ابن الجَوزي فيها خمسةَ أقوال.

---

(١) الطبري: تفسيره ١٠: ١١٩.

(٢) البغوي: معالم التنزيل ٤: ٨٥.

وقال ابن كَثير[١] : «ثم قال ـ عزَّ وجلَّ ـ : ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر : ٥٦] . أي يوم القيامة يتحسَّر المجرم المُفرِّط في التَّوبة والإنابة ، ويودُّ لو كان من المُحْسنين المُخْلصين المُطِيعين لله عزَّ وجلَّ» .

٣ ـ السَّاقُ :

قال الطَّبري[٢] : «القول في تأويلِ قوله تعالى : ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم : ٤٢] .

قال جماعةٌ من الصَّحابة والتَّابعين من أهل التَّأويل : يبدو عن أمرٍ شديد .

ثم روى الطَّبري ذلك عن ابن عبَّاس بأسانيدَ خمسة ، ثم روى ذلك بأسانيده عن مُجَاهد ، وسَعيد بن جُبَيْر ، وقُتادة وغيرهم . ومثل ذلك في تَفْسير ابن كثير .

وقال النَّووي في شرح قول النبي ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم ـ : « فيكشِفُ عن سَاقٍ » : ضبط يكشف بفتح الياء وضمها ، وهما صحيحان ، وفسر ابن عبَّاس وجمهورُ أهل اللغةِ وأهل الحديثِ السَّاق هنا بالشدة ، أي يكشف عن شِدَّة وأمر مهُول ، وهذا مثل تضربه العرب لشدة الأمر ، ولهذا يقولون : قامت الحرب على ساق ، وأصله أن الإنسان إذا وقع في أمر شديد شمر ساعده ، وكشف عن ساقه للاهتمام به[٣] .

٤ ـ الضَّحِك :

روى مُسْلم عن أبي هُريرة قال : قال رسُول الله ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم ـ : « يضحك الله تعالى إلى رَجُلَين يقتل أحدهما الآخر كلاهما يدْخُل

---

(١) ابن كثير : تفسيره ٤ : ٧٥.

(٢) الطبري : تفسيره ١٢ : ١٩٩.

(٣) النووي : شرح صحيح مسلم ٣ : ٢٨.

الجنة ...» ... قال البَيْهَقِي : قال البُخَاري : معنى الضَّحِك : الرَّحمة ، قال أبو سُلَيْمَان ـ الخطَّابي ـ : قول أبي عبد الله قريب ، وتأويله على معنى الرضا ... أقرب وأشبه ، ومعلوم أن الضَّحِك من ذوي التَّمْييز يدلُّ على الرِّضَا والبِشْر[1] .

هذه نماذج للتَّأويلات التي قال بها بعض السَّلَف .

تأويلات اتُّفِق عليها العُلمَاء :

ومما ينبغي التَّنبيه عليه أنَّ من التَّأويلات ما اتفق عليها العُلمَاء في مجْمُوعةٍ من النُّصوص ، وإليك نماذجُ منها :

قال الشَّيخ مَرْعِي الحَنْبَلي[2] : قال الخَطَّابي : « الكلام في الصِّفات ثلاثة أقسام :

قسمٌ تحقَّق : كالعِلْم والقُدْرة ونَحْوهما .

وقِسْمٌ يحمل على ظاهره ، ويجرى بلفظه الذي جاء به من غير تأويل : كاليد ، والوجْه ، ونحو ذلك ، فإنَّهما صِفَات لا كيفيَّة لها ، فلا يقال : معنى اليد : النِّعْمة والقُوة ، لا معنى الوجه : الذَّات ، على ما ذهب إليه نُفَاة الصِّفات .

وقسمٌ يُؤَوَّل ، ولا يجرى على ظاهره : كقوله عليه السَّلام ـ إخبارًا عن الله تعالى ـ : « من تقرَّب إلي شِبْرًا تقرَّبت إليه ذراعًا »[3] . الحديث ، لا أعلم أحدا من العُلماءِ أجراه على ظاهره ، بل كل منهم تأوَّله على القبول من الله لعبده ، وحسن الإقبال عليه ، والرِّضا بفعله ، ومُضَاعفة الجزاء له على صُنْعه ،

(١) البيهقي : الأسماء والصِّفات ٤٧٠.

(٢) مرعي الحنبلي : أقاويل الثقات ١٨٣ـ١٨٥.

(٣) رواه البخاري ٧٤٠٥، ٧٥٠٥، ٧٥٣٧. ومسلم ٢٦٧٥، ٢١٠٢: ٤. والترمذي ٣٦٠٣ عن أبي هريرة .

وذكر حديث : « لما خَلَقَ الله الرَّحمة تعلَّقَت بحقوي الرَّحمن »[١] . قال : لا أعلم أحدا من العُلمَاء حمل الحقو على ظاهر مُقْتضاه في اللُّغة ، وإنما معناه : اللياذ والاعتصام ، تمثُّلًا له بفعل من اعتصم بحبلِ ذي عِزَّة ، واستجار بذي مَلَكَة وقُدْرة .

وقال البَيْهَقِي[٢] : ومعناه عند أهل النَّظَر : أنها استجَارت واعتَصَمت بالله ، كما تقُول العرب : تعلقت بظل جناحه ، أي اعتصمت به .

وقال بعضهُم : قوله : فأخذت بحقَوي الرَّحمن ، معناه : فاستجارت بكنفي رحمته ، والأصل في الحقو : مَعْقِد الإزَار ، ولما كان من شَأن المُسْتَجير أن يتمسَّك بحقوي المُسْتجَار به ـ وهما جانباه : الأيمن والأيسر ـ استعير الأَخْذُ بالحقو في اللِّيَاذ بالشَّيء ، تقول العرب : عُذْتُ بحقو فُلان ، أي استجرتُ به واعتصمت .

وقيل : الحقو : الإزَار ، وإزَارُه سبحانه : عِزّه ، بمعنى أنه موصُوف بالعِزّ ، فَلاذَت الرَّحِم بعِزّه من القَطِيعَة ، وعَاذَت به .

قُلت ـ القَائل الشَّيخ مرعي ـ : ومما اتَّفقُوا على تأويلِهِ ... قوله تعالى : ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [الحديد : ٤] ، ونحوه ممَّا مرَّ ، فإنَّ المعية محمولةٌ على معية العِلْم والإحاطة والمشاهدة ، كما قال الله ـ تعالى ـ لموسى وهارون : ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه : ٤٦] .

وكذا قوله عليه السَّلام : « الحجر الأسْود يمين الله في أرْضِه » ، أي محلُّ عَهْدِه الذي أخذ به الميثاق على بني آدم .

---

(١) رواه أحمد ٢ : ٣٣٠. والبخاري ٤٨٣٠. والبغوي ٣٤٣١. والبيهقي في الأسماء والصِّفات ٣٦٨، عن أبي هريرة .

(٢) البيهقي : الأسماء والصِّفات ٣٤٩.

وكذا قولُه عليه السَّلام ـ حكاية عن الله ـ: «عبدي، مرضتُ فلم تعدني، فيقُول: ربِّي، كيف أعُودك وأنت ربُّ العالمين؟ فيقول: أما علمتَ أنَّ عبدي فلانًا مرِض، فلو عدته لوجدتني عنده؛ عبدي جعت فلم تُطْعِمْني، فيقُول: ربي، كيف أطعمك وأنت ربُّ العالمين؟ فيقول: أما علِمْتَ أنَّ عَبدي فُلانًا جاع، فلو أطعمته لوجَدت ذلك عِنْدي»[1].

قال ابن تَيْمِيَّة ـ رحمه الله تعالى ـ: «ففُسِّر في هذا الحديث أنَّه تعالى إنَّما أرادَ بذلك مرضَ عبده ومحبُوبه وجوعَه، لقوله: «لوجدت ذلك عندي»، ولم يقل: لوجَدتني إيّاه، لأنَّ المحبَّ والمحبوبَ كالشَّيء الواحد من حيث يرضى أحدهما ويبغضُ أحدهما ما يرضاه الآخر أو يبغضه، ولهذا قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠]. انتهى كَلام الشَّيخ مرعي.

ممَّا تقدَّم ظهرَ أنَّ التَّأويل مذهبٌ من مذاهبِ السَّلَف، وليس مذهبًا خاصًّا بالخَلف. وظهر أنَّ مُعْظم السَّلَف على اجتنابِ التَّأويل في مُعظم نصُوص الصِّفات، وأن معظم الخلف على التَّأويل فيها.

وأنَّ التَّأويل في بعض النُّصوص مُتَّفق عليه فيما بينهم.

فصَار السَّلَفُ والخلفُ مُتفقين في أصْلِ التَّأويل، وإنما اختلفُوا في الإقْلال والإكْثار منه.

الفرقُ بين تأويلاتِ السَّلَفِ وتأْويلاتِ الخَلف:

وهنا سُؤالٌ يطرحُ نفسه، وهو: هل يُوجد شيءٌ من الفَرقِ بين تَأويلاتِ السَّلَف وتأويلات الخَلفِ؟ وإذا كان بينهما فرقٌ فما هو؟

---

(١) رواه مسلم ٢٥٦٩. وأحمد ٢:٤٠٤ عن أبي هريرة.

ونقولُ: بين تأويلاتِ السَّلَف وتأويلاتِ الخلف فروقٌ كبيرة نبينها في ما يلي:

١ ـ أنَّ الذين أوَّلُوا من السَّلَفِ أقلُّوا من التَّأويل، وكان التَّأويل عندهم محدودًا، واقتصَرُوا فيه على ما ورد ممَّا هو بالنسبة للإنسان أعضاء وجوارح كاليد، والعين، والسَّاق، وما هو من جملة الأفْعَال التي تقتضي الحركة والانتقال كالمجيء والنُّزول، ولم يجروه في كل النُّصوصِ الوارد فيها هذه الأمور، بل أجروه فيما كان المعنى المجازي مُتبادرًا منها، ولم يتعدَّوا إلى ما هو في الإنسانِ تغيرٌ وانفعالٌ كالرَّحْمةِ والغَضب.

وأما جُمْهُور الخلف فأكثرُوا من التَّأويل بل قد غلَوا فيه، ولم يقْتصِرُوا على نوع مما تقدَّم.

٢ ـ أن تأويل السَّلَف كان بحَسَبِ سليقتهم العربية وبمُقْتضى اللِّسَان، وأما معظم تأويلات الخلف، فلم تكُن كذلك، وكثير منها لا يُوافق السَّليقَة العَربية. وكانُوا أخَذُوها من المُعْتَزِلَة، وكان السَّلَفُ أنكرُوها عليهم.

رأي تقي الدِّين السُّبْكي وتاج الدِّين السُّبْكي في التَّأويلِ:

٣ ـ أنَّ تأويلاتِ السَّلَفِ كانت مُناسبة لما سِيقَت له النُّصوص التى أجْرَوا فيها التَّأويل.

وذلك كما يقول تقي الدِّين السُّبْكي[1]: «إنَّ النصُوص التي أجرى فيها السَّلَف التَّأويل لم تُسَق لإثباتِ ما أُضِيف لله فيها من اليَد، والعَين، والوَجْه، والجَنْب، والسَّاق لله تعالى، وإنما ورَدت هذه النصُوص لتقْرير أمْرٍ آخر، وجَاء إضَافة هذه الأُمورِ لله تعالى فيها لتقْرير ذلك الأمْر، وقد فهمها الصَّحابة، ولذلك

(١) السبكي: السيف الصقيل ١٦٩.

لم يسألُوا عنها النبي ، صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم ، لأنها كانت مَعقُولة عندهم بوضع اللّسَان ، وقَرائن الأحْوال ، وسِياق الكَلام وسَبَب النُّزول . فكان إضافةُ هذه الأمور إلى الله تعالى ، واردًا فيها على جهةِ الوصْفِ المقوي لمعنى ما سِيقَ الكَلام لأجْله ، لا لإثبات هذه الأُمور لله تعالى . انتهى .

وأمَّا تأويلاتُ الخلفِ فلم يلاحظ في معظمها هذا الأمر الذي هو من الأهميَّة بمكان ، وينبغي أنْ يُجْعل أصْلًا وفيصلًا في صحَّةِ التَّأويلات وفسادها . ومن هذا الفَرق نشأ الفرقُ التالي .

٤ ـ أنَّ تأويلاتِ السَّلَفِ ـ كما يظهرُ من ملاحظةِ المَعاني التي حملُوا هذه النُّصُوص عليها ـ كانت من قَبيل المجاز المركَّب ، والاسْتِعَارة التَّمْثيلية ، أو من قبيل الكِنَاية في المركب ، وقد ذَهب إلى هذا الاتِّجاه كثيرٌ من المُحقِّقِين من المُتأخِّرين كابن عبد السَّلام ، وابن دقيق العيد ، والسُّبْكي ، والسَّيد الشَّريف الجُرْجَاني في «شَرح المواقف» ، وسعد الدِّين التَّفْتَازانيّ في «شَرحِ المَقاصِد»[1] ، و«شَرحِ التَّلخِيص» .

وأمَّا مُعْظم تأويلات الخَلف فقد كانت بحملِ الكَلام على المجاز في المُفْرد ، ورائِدُ هذه الطَّريقة هم المُعْتَزِلَة ، وفي أهل السُّنَّة ابن فُورَك في كِتابه «مُشْكِلُ الحَدِيث» .

قال تَاج الدِّين السُّبْكي في شَرحِه لعقيدة ابن الحاجِب : أهْل التَّأويل اختَلفُوا على طَريقين :

الأوَّل : طَريق الأقدمين كابن فُورَك بحملها على مجازاتها الرَّاجِعة إلى الصِّفات الثابتة عقْلًا وسَمْعًا .

(١) التفتازاني : شرح المقاصد ٤ : ١٧٥.

الثَّاني : طريقُ المُتأخِّرين ، وهي التي كانت مَركُوزَة في قلُوب السَّلَف قبل دخُول العُجْمة بردِّ هذه المتشَابهات إلى التَّمثِيل الذي يُقصد به تصْوير المعاني العَقْليَّة بإبْرازها في الصور الحِسِّية قصْدًا إلى كمالِ بيانها . نقله الزَّبيدِي[١] .

فانظر إلى قَول السُّبْكي : «وهي التي كانت مركُوزة في قُلوب السَّلَف قبل دخُول العُجْمة» . ما أدقَّهُ وأسَدَّهُ .

وقال التَّفْتَازَانيّ : « وفي كَلام المحقِّقِين من عُلماءِ البيان : أنَّ قولنا : الاسْتِوَاء مجاز عن الاستيلاء ، واليَد واليمين عن القُدْرة ، والعين عن البصر ، ونحو ذلك ، إنما هو لنفي وهم التَّشْبيه والتَّجْسيم بسرعة ، وإلَّا فهي تمثيلات وتَصْويرات للمعَاني العَقْلية بإبرازها في الصور الحسِّية ، وقد بيَّنا ذلك في «شَرح التَّلْخِيص»[٢] .

وقال السَّيدُ الشَّريف الجُرْجَاني : « ومن كان له قَدَمٌ رَاسِخ في عِلْم البيان حمل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المُتشابهة على التَّمثيل والتَّصوير ، وبعضها على الكِنَاية ، وبعضها على المجاز ، مُراعيًا لجزالة المعنى وفخامته ، ومُجانبًا عما يوجب ركَاكته ، فعليك بالتَّأمل فيها ، وحمْلها على ما يَلِيق بها ، والله المستعان وعليه التكلان » . انتهى[٣] .

وقد نبه السُّبْكيَّان ـ الأبُ والابن ـ فيما نَقَلْنَاهُ عنهما آنفًا على نُكْتة قَلَّ من تنبه لها ، وهي أنَّ كثيرًا من هذه النصُوص أو أكثرها كان السَّلَف من الصَّحابةِ فمن بعدهم قبل فسَاد السَّليقة العَربية فيهم ودخُول العُجْمة عليهم ، يفهمُونَ منها معانيها المجازيَّة بقرائن السِّياق والسِّباق ، وكانوا يفهمونُ أيضًا أنَّها بمعانيها

(١) الزبيدي : الإتحاف ٢: ١١٢.

(٢) التفتازاني : المصدر نفسه ٤: ١٧٥.

(٣) الجرجاني : شرح المواقف ٨: ١١٤.

المجازية قد وردت لتقرير أمرٍ آخر سيق الكلام لتقريره ، ومن أجْلِ ذلك لم تكن مشكلة الصِّفات موجودة عندهم ، ولم يثبت عن أحد منهم أنه سَأل عنها رسُول الله ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم ـ مع أنَّهم كانُوا لا يُهْملُون السُّؤال عن شيءٍ من أمور دِينهم كبيره وصغيره ، فكيف كانوا يهملون السُّؤال عن أمرٍ هو من أهمّ مسائل العقيدة الإسلامية ومن أعظم أصُولها .

وذلك لأنَّ معاني هذه النصُوص كانت معقولة عندهم بوضعِ اللِّسان ، أو قَرائن الأحْوال ، وسِياق الكَلام ، وسبَب النُّزول .

فليس إذًا في حمل هذه النصُوص على المعاني المجازيَّة مُخالفة للسَّلَف ، بل إنَّ حملها عليها حملٌ لها على معَانٍ كان يتذوَّقها السَّلَف منها ، وإنما لم يُصرِّحُوا بها ، إما لأنها كانت مَعْقُولة لهم فلم يروا الحاجة إلى التَّصْريح بها ، وذلك قبل ظهورِ العُجْمة فيهم ، وإما احتياطًا منهم كما تقدَّم في كَلام السَّهْرسْتَانيّ عن الإمام أحمد ، وسدًّا لبابِ التَّأويل لما في فتحِه من خَطر تَوسِيعه عند بعض النَّاس إلى حدٍّ ليس بمقبول عندهم ، وذلك بعد ظهُور العُجْمة وفسَاد السَّليقة العَربية عند العَرب .

وننبه على نُكْتة لم أر من نبَّه عليها ، وهي : أنَّ الأمور التي هي بالنسبة إلى الإنسان أعضاء وجوارح : كاليد والعين والأصابع ، لم تُنْسب إلى الله تعالى في شيءٍ من نُصوصِ الكِتَاب والسُّنَّة على وجه الإسْناد الخبريّ كما نُسبت إليه سَائر الصِّفات الذَّاتية والفِعْلية ، وكما نُسِب إليه الرَّحْمة والغضَب ، وإنما نُسبت هذه الأُمور إلى الله تعالى في نصُوصِهما على وجه الإضافة فقط ، مثل : يد الله ، ووجْه الله ، فإذا أضفنا هذه النُّكْتة إلى النُّكْتة التي نبَّه عليها السُّبْكيَّان ، يصير احتمال التَّأويل في كثير من النُّصُوص أقوى .

الرَّأيُ الوَسَطُ في قَضِيَةِ التَّأْوِيلِ :

لعلَّ هذا ما دعا الإمام تقي الدِّين ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ) إلى أنَّ يتوسَّط بين مذهب السَّلَف والخلف ، فقال : « نقُول في الصِّفات المُشْكلة : إنَّها حقٌّ وصدق على المعنى الَّذي أراده الله تعالى . ومن تأولها نظرنا ، فإنْ كان تَأويله قريبًا على مُقْتضى لسان العرب لم ننكر عليه ، وإنْ كان بعيدًا توقَّفنا عنه ، ورجعنا إلى التَّصْديق مع التنزيه .

وما كان منها معناه ظاهرًا مفهومًا من تخاطُبِ العرب ، حملناه عليه كقوله تعالى : ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ ، فإن المراد به في استعمالهم الشَّائع : حقُّ الله ، فلا يتوقَّف في حمله عليه ، وكذلك قوله صلَّى الله عليه وآله وسلم : « إنَّ قَلْب ابن آدم بين إصْبَعين مِن أصَابع الرَّحمن » ، فإنَّ المراد به إرادة قلب ابن آدم مُصرَّفة بقدرة الله وما يُوقعه فيه ، وكذلك قوله تعالى : ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل : ٢٦] مَعْناه : خرب الله بُنْيانهم . وقوله : ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان : ٩] معناه لأجْلِ الله ، وقِس على ذلك . قال الحافِظ ابن حجر العَسْقَلانيّ بعد نقله : وهو تَفْصيل بَالِغ قَلَّ من تيقَّظ له » . انتهى[(١)] .

ولله دَرُّ ابن دقيق العيد ما أدقَّ نظره وأسدَّه ، فإنه إذا كان المعنى المجازي للنَّصِّ مفهومًا من تخاطِبُ العَرب بحيث لا يَفْهمُ العربي من ذلك النَّص إلَّا المعنى المَجازي ، كان ذلك النَّصُّ من قبيل المجاز المشْهُور والحقيقة المهْجُورة ، فيكُون صرفه عن ذلك المعنى المجازي إلْحادًا في آياتِ الله وتحريفًا للكَلِم عن مَواضِعه . كيف، وكثير من تلك النُّصُوص لو

---

(١) ابن حجر العسقلاني : فتح الباري ١٣: ٣٨٣، وانظر الزركشي : البحر المحيط ٣: ٤٤١.

تُرجمت ترجمةً حرفية إلى لُغةٍ أُخري لما فَهِم منها أهل تلك اللغة إلّا المعني المجازي، فكيف يجُوز إذًا صرفها عن تلك المعاني؟ وهل نزل القرآن إلّا على أساليب اللُّغةِ العَربية؟ وذلك كقوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١] فإنَّه لا أحدَ يفْهَم منه إلّا إثبات المُلك والسُّلْطة لله تعالى، لا إثبات اليَد لله، كيف والمُلْك ـ بالضَّمّ ـ هو السَّلْطنة، وهو أمر مَعْنوي لا يكون في اليَد ولا مُلتصقًا بها، وكقوله صلَّى الله تعَالى عليه وآله وسلَّم: «إنَّ قلبَ ابن آدم بين إصْبعين من أصَابع الرَّحمن»، لا يَفْهم منه أحدٌ إلّا أن قُلوب بني آدم طَوْع إرادته وقُدْرَتِهِ تعالى، لا إثبات الإصْبَعَين لله تعالى، كيف ولا يوجد في داخِل أحد إصْبَعَان مُكْتَنِفَان بقَلْبِهِ؟ وهذا أمرٌ مَعْلوم لكلّ عَاقِل.

إلى غير ذلك ممّا لا يُعدُّ ولا يُحْصَى من نصُوص الكِتَاب والسُّنَّة وكلام العرب. فحمل الكلام على المعنى المجازي لقرينة تدلُّ على ذلك هو الذي يُسمِّيه الأشَاعِرَة تَأويلًا، وهو أمر لا مناص منه لا في الكِتَاب ولا في السُّنَّة ولا في كلام العرب، ولا في لُغةٍ من لغات العالم.

وقد نقل بعضُهم كلام ابن دقيق بوجه وجيز مُحرر، فقال: «قال الإمام المُجْتهد ابن دَقيق العِيد: «إن كان التَّأويل من المجازِ البيِّن الشَّائِع، فالحقُّ سُلوكه من غير توقف، أو من المجاز البعيد الشَّاذ، فالحقُّ تركه، وإنِ اسْتَوى الأمران فالاختلافُ في جوازه وعدم جوازه مسألة فِقْهيَّة اجتهادية، والأمر فيها ليس بالخطر بالنسبة إلى الفريقين». انتهى.

وهو كَلام نفيس ينبئ عن علم جمٍّ، وصراحة في بيان الحق، وتوسُّط حكيم.

فظهر من هذا أنَّ المذهب الرَّاجِح في التَّأويل هو مَذْهب السَّلَف المؤوِّلة ومن سَار على نهجهم من الخلف.

ونحن ندين الله تعالى بهذا المذْهَب، وهو الذي ذَهبَ إليه المحقِّقُون

كسلطان العلمَاء الإمام عز الدِّين بن عبد السَّلام، وتِلْميذه سيِّد المتأخِّرين مُجدِّد القَرن السَّابع الإمام ابن دَقيق العِيد، قال ابن أبي شَريف[1]: «ومال الشَّيخُ عزّ الدِّين بن عبد السَّلام إلى التَّأويل، فقال في بعض فتَاويه: طَريقة التَّأويل بشَرْطِها أقربهما إلى الحق، ويعني بشرطها أن تكون على مُقْتضى لِسَان العَرب، وتوسط ابن دقيق العِيد، فقال: يقبل التَّأويل إذا كان المعنى الذي أوِّل به قريبًا مفهومًا من تخاطُب العرب، ويتوقَّف فيه إذا كان بَعِيدًا.

من هذا العَرض والتَّحْليل ننتهي إلى أنَّ أصْل التَّأويلِ في النُّصوص المُتعلِّقة بالصِّفاتِ مذهب من مذاهب السَّلَف سار عليه فريق منهم، كما سار على التَّأويل في هذه النصوص معظم الخلف، وأن الخلاف بينهما يرجع إلى أمرين:

الأول: الإقْلال من التَّأويل عند السَّلَف، والإكثار منه عند معظم الخلف.

والثَّاني: الانضباط ببعض القيود عند السَّلَف، وعدم الانضباط بهذه القيود عند معظم الخلف.

فإذا ثبت أنَّ التَّأويل من مَذاهبِ السَّلَف، فلا يجوز عدُّ التَّأويل بِدْعة، أو مخالفة لمذهب السَّلَف.

وإنما المسألة مسألة اجتهادٍ واختلاف.

نعم لنا أنْ ننتقد بعض التَّأويلات بأنها ليست على شَرط التَّأويل، وأمَّا ردُّ أصل التَّأويل بدعوى أنه بِدْعة، ومخالف لمذهب السَّلَف، فغير صحيح، ومخالفة لمذهب السَّلَف في عدم تبديع بعضهم بعضًا في الأمور التي كانوا يختلفون فيها فيما بينهم.

---

(١) ابن الهمام: شرح المسايرة ٣٦.

شُروطُ التَّأوِيلِ:

من المناسب أن نبين هنا شُروط التَّأويل، وهي على ما بينَّاها في كتابنا «مَنْهَج الأشَاعِرَة في العَقيدةِ بين الحقائق والأوْهَام» ما يلي:

الأوَّل: أنْ يكون المعنى الذي حُمِل عليه النَّص ثابتًا لله تعالى.

الثَّاني: أنْ لا يكون حَمْل النَّص على المعنى الذي صُرِف إليه مُخالفًا لأساليب اللُّغة العَربية.

الثَّالث: أنْ لا يكون مُخالفًا لسياق النَّص بل يكون مناسبًا له.

الرابع: أنْ لا يكون المعنى الذي صرف إليه النَّصُّ مُوهِمًا للنَّقْصِ بالنِّسْبةِ إلى الله تعالى.

الخامس: أنْ يكُون مُشْعِرًا بالعَظمةِ.

مسألة قيام الحوادث بذات الله تعالى، وتحقيقُ ذلك.

هذه المسألة من أصُول المسائل التي يتفرَّع عنها مسائل كثيرة، ومن أجل ذلك لا بدَّ من التَّركيز عليها وتحقيقها بقدر المُسْتطاع، وهذا ما سنحاول القيام به، فنقول وبالله التوفيق:

من هُم القَائلون بجواز حُلول الحوادث بذات الله تعالى؟ ومتى ظهر هذا القول؟

لا يخفى على من مارس كُتب عِلْم الكَلام، وكُتب المِلل والنِّحل، وكتب الفِرق؛ أن هذه الكُتب تنسبُ القول بحلولِ الحوادث في ذاته تعالى إلى الكراميَّة من الإسْلاميِّين، وإلى المجُوس واليهُود، وأن هؤلاء قد قَبِلُوا هذه الفِكْرة بناء على قولهم بالتَّجْسِيم، فإنَّ المجوس واليهود مُجَسِّمَة، وكذلك الكَرَّاميَّة مجسِّمَة، لكنهم قالوا: إنَّ الله تعالى جِسم لا كالأجسام،

ولما أظهرت الكراميَّة القول بحلول الحوادث بذات الله تعالى ، تصدى لهم المتكلِّمون من المُعْتَزِلَة وأهْل السُّنَّة ، واتَّفقُوا على مقاومتهم ، وعلى تنزيه الله تعالى عن أنْ تحلَّ الحوادِث بذاته ، وكان في مُقدمة من تصدَّى لهذا القول من مُتكلِّمي أهل السُّنَّة إمامهم : عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب وأصْحابه ، منهم الحارث المُحَاسِبي ، وأبو العبَّاس القَلانسيّ ، وقد كان ابن كُلَّاب مُعاصِرًا لمحمَّد بن كرام تقريبًا .

وادعى الآمِدي[١] : أنَّ هذا ما أجْمَع العُقْلاء على نَفْيه عن الله تعالى سوى المجُوس والكَراميَّة .

وأمَّا سلفُ الأُمَّة ممن تقدَّم ابن كُلَّاب فقد كانوا لا يعرفون هذا القول ، ومن أجل ذلك لم ينقل عنهم التَّصريح بالكلام على هذه المسألة بهذه الصيغة وبهذا التعبير . وقد صرح بهذا ابن تَيْمِيَّة ، قال[٢] : « ولم ينطق أحدٌ من سلف الأُمَّة وأئمتها في حقّ الله تعالى بذلك نفيًا ولا إثباتًا . بل قول القائل : إنَّ الله جسمٌ أو ليس بجسم ، أو جوهر أو ليس بجوهر ، أو مُتحيِّز أو ليس بمتحيِّز ، أو في جهةٍ أو ليس في جهة ، أو تقوم به الأعْراض والحوادث أو لا تقوم به ، ونحو ذلك كل هذه الأقوال مُحدثة من أهْلِ الكلام المُحدَث ، لم يتكلَّم السَّلَفُ والأئمة فيها » .

لكنْ في هذا الإطْلاقِ والتَّعميم من ابن تَيْمِيَّة نظر ، فقد جاء عن أبي حنيفةَ في « الفِقْه الأكْبر » قوله : وهو شيء لا كالأشياء ، ومعنى الشَّيء إثباته بلا جِسْم ولا جَوهر ولا عرض ولا حَدٌّ له . وجاء عن الإمام أحمد ـ رحمه الله تعالى ـ التَّصْريح بنفي الجِسْمية ، والإنْكار على القائلين بها ، فيما نقله

(١) الآمدي : أبكار الأفكار ١: ٤٥٥.

(٢) ابن تيمية : الموافقة ١: ١٤٤ـ ١٤٥.

عنه أبو الفَضْل التَّمِيمي في الرِّسالة المطبوعة بآخر المجلد الثَّاني من «طبقات الحنابلة» لابن أبي يعلى ، وقد تقدَّم نقلُ هذه الفِقْرة منه ، وكذلك قد جاء عنه ، وعن غيره من السَّلَف نصُوص تدلُّ دلالةً واضحة على أنَّ الله لا تحلُّ به الحَوادِث كما سيأتي ذلك .

لكن ابن تَيْمِيَّة يعود فيقول[1] : « وهذا القول بقيام الحَوادث هو قول هشَام بن الحَكم وهشَام الجَوالِيقي ، وأبو مَالك الحَضْرمي ، وعلي بن مِيثَم ، وأتباعهم ، وطوائف من متقدمي أهل الكلام والفِقْه : كأبي معَاذ التُّومَنيّ وزُهير الأَثَري وداود الأَصْفهاني وغيرهم كما ذكره الأَشْعَرِيّ في المَقَالات » . وهؤلاء كلهم ما عدا داود الأَصْفَهاني مُجسمَة رَافِضَة[2] .

ويذكرُ في موضع آخر أنه قول أبي البَرَكات صَاحب «المُعْتَبر»[3] . بل

(١) ابن تيمية : الموافقة ٢ : ٩٣ .

(٢) قال الإمام الأَشْعَرِيّ : زهير الأَثَري وأبو معاذ التومني مشبهان يقولان : إن الله تعالى بكل مكان ومع ذلك مستو على عرشه ، وإنه موجود الذات بكل مكان . مقالات الإسلاميين ٢٩٩ـ ٣٠٠ وقال : يقولان : إنَّ القرآن محدث . المصدر نفسه ٥٨٣، ٥٨٧، ٥٩٣ .

وقال الإمام : واختلفت الروافض في إرادة الله سبحانه ، وهم أربع فرق : فالفرقة الأولى منهم : أصحاب هشام بن الحكم وهشام الجواليقي، يزعمون أن إرادة الله عز وجل حركة . . . وذلك أنهم يزعمون أن الله إذا أراد الشيء تحرك ، فكان ما أراد ، تعالى عن ذلك . والفرقة الثَّانية منهم : أبو مالك الحضرمي ، وعلي ابن ميثم ، ومن تابعهم، يزعمون أن إرادة الله غيره ، وهي حركة لله ، كما قال هشام ، إلَّا أن هؤلاء خالفوه فزعموا أن الإرادة حركة ، وأن الله بها يتحرك . المصدر نفسه ٤١ـ ٤٢ .

وقال الأَشْعَرِيّ : قال هشام الجواليقي : إن الله على صورة الإنسان ، وأنكر أن يكون لحما ودما ، وأنه نور ساطع يتلألأ بياضا ، وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان ، سمعه غير بصره ، وكذلك سائر حواسه ، له يد ورجل وأذن وعين وأنف وفم ، وأن له وفرة سوداء . المصدر نفسه ٢٠٩ .

وقال الأَشْعَرِيّ : قال هشام بن الحكم : إن الله تعالى جسم محدود ، عريض عميق ، طويل طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه ، نور ساطع ، له قدر من الأقدار . . . ذو لون ، وطعم ورائحة ومجسة . . . وأنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد . مقالات الإسلاميين ٢٠٧ .

(٣) ابن تيمية : الموافقة ٢ : ١١٤ .

يتخطَّى ابن تَيْمِيَّة هذه النِّسْبة إلى أنْ يقول[١] : « بل أكثر طَوائف المسلمين يجوزون ذلك » وينْسِبُ ذلك إلى أهلِ السُّنَّة ، قال[٢] : « قول أهل السُّنَّة : أن الله تعالى يتَّصِفُ بالصِّفات الاخْتِيَاريّة ، وأنَّ كلامه مُتعلِّق بالمشيئة ، وأنَّ من صفات كمال الله أنه تعالى لم يزل مُتكلِّمًا إذا شاء ، وهو الذي قال به أحمد والبُخاري وغيرهما ، وردُّوا على المُتَكَلِّمين الذين ينكِرُون هذا » .

ويقول[٣] : « إنَّ القولَ بحلولِ الحوادِث بذات الله تعالى هو مذهب أكثر أهل الحَديث ، بل قول أئمَّة الحديث ، وهو الذي نقلوه عن سلف الأُمَّة وأئمَّتِها وكثير من الفُقهاء أو أكثرهم ، وفيهم من الطَّوائفِ الأرْبعَة الحنفيَّة والمالكيَّة والشَّافعيَّة والحَنْبليَّة من لا يُحْصِي عدَدَهم إلَّا الله » .

ودعْوى ابن تَيْمِيَّة نِسْبة هذا الأمر إلى أهل السُّنَّة عامَّة تحتاجُ إلى الإثبات . وهي على النَّقِيض مما ادَّعاه الآمدي من إجْمَاع العُقَلاء سوى المجُوسِ والكَراميَّة على نفي حلُولِ الحَوادث بالله تعالى .

وكذلك على النَّقِيض مما نقَله ابن تَيْمِيَّة[٤] عن بعْضِ أصْحَاب أحمد وغيرهم أنهم ادَّعَوا الإجْمَاع على امْتِناع قيام الحوادثِ بالله تعالى .

القولُ بحلولِ الحَوادث بذات الله تعالى أصْلٌ من أُصُولِ ابن تَيْمِيَّة :

ثم إنَّ الأصلَ الذي يركز عليه ابن تَيْمِيَّة ويعتقده ، ويجعل منه مذهبًا لنفسه يدافع عنه بكُلِّ جهده ، ويبني عليه كثيرًا من المسَائل الاعْتقاديَّة ، ويردُّ

---

(١) المصدر نفسه ٢: ١٧٨، ١٨٤، ١٨٥.

(٢) المصدر نفسه ٢: ١٩١، ٣٠١.

(٣) ابن تيمية : بيان تلبيس الجهْمِيَّة ١: ٢٠٣.

(٤) ابن تيمية : الفتاوى الكبرى ٥: ١٠٤ـ١٠٥.

بقُوَّة على من خالفه ، وينسبهم إلى البِدْعة ، ومع ذلك ينْسِبُ هذا المذهب إلى من ينسبه إليه ممن سبقه ، ويدعي أنه مذهب أكثر طوائف المسلمين ، هذا المذهب هو أن الله تعالى تقوم به الأفعال الاخْتِيَارِيَّة الحادثة التي يشاؤها ويختارها من إرادته للمُحدثات ، ومن كونه ينادي عباده بصوت ، ويكلم عباده متى شاء بحرف ، ويرضى عن الطَّائعين ما داموا طائعين ، ويغضب عليهم إذا بدلُوا وعصوا ، ويغضب على العاصين ما داموا عاصين ، ويرضى عنهم إذا أطاعوا .

فابن تَيْمِيَّة يرى أن الله تعالى كما تقوم به الصِّفات اللَّازمة القديمة تقوم به الصِّفات والأفعال الاخْتِيَارِيَّة ، ويرى هذا من صفات الكمالِ لله تعالى ، ويعدُّ هذا المذهب مذهب أهل السُّنَّة ، ويبدِّع من خالفه .

قال ابن تَيْمِيَّة[1] : « وكان نبغ في أواخِر عصر أبي عبد الله أحمدَ بن حَنْبل ، من الكُلَّابِيَّة ونحوهم أتباع أبي عبد الله محمَّد بن عبد الله بن كُلَّاب البَصْري الَّذي صنَّف مُصنَّفات رد فيها على الجَهْمِيَّة والمُعْتَزِلَة وغيرهم ، وهو من مُتكلِّمةِ الصِّفاتِيَّة ، وطريقه يميلُ إلى مذهب الحديث والسُّنَّة ، لكن فيها نوع من البِدَع ؛ لكونه أثبت قيام الصِّفات بذات الله تعالى ، ولم يثبت قيام الأمورِ الاخْتِيَارِيَّة بذاته ...

وكان ممَّن تبعه الحَارث المُحَاسِبي ، وأبو العبَّاس القَلانسيّ ، ثم أبو الحسن الأشْعَرِيّ ، وأبو الحسن بن مَهْدي الطَّبري ، وأبو العبَّاس الضُّبَعي ، وأبو سُلَيْمَان الدِّمَشْقي ، وأبو حَاتِم البُسْتِي ، وغير هؤلاء من المثبتين للصفات ، المنتسبين إلى السُّنَّة والحديث ، المتلقبين بنُظَّار أهلِ الحديث .

(١) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ١٢:٣٦٦ـ٣٦٧.

وسلك طريقة ابن كُلَّاب في الفرق بين الصِّفات اللَّازمة كالحياة، والصِّفات الاخْتِيَاريّة، وأنَّ الرب يقوم به الأوَّل دون الثَّاني ـ كثير من المتأخِّرين من أصْحَاب مَالِك والشَّافعيّ وأحمد: كالتَّميميين أبي الحسَن التَّيمي، وابنه أبو الفَضْل التَّميميّ، وابن ابنه رِزق الله التَّميمي، وعلى عقيدة أبي الفَضْل التي ذكر أنَّها عقيدة أحمَد اعتمد أبو بَكْر البَيْهَقِي فيما ذكره في مناقب أحمد من الاعتقاد.

وكذلك سلك طريقة ابن كُلَّاب هذه أبو الحسن بن سالم وأتباعه ـ السَّالميَّة ـ والقَاضِي أبو يَعْلى وأتباعه: كابن عُقيل، وأبي الحسن بن الزَّاغُوني، وهي طريقة أبي المعَالي الجُوَيْني، وأبي الوليد البَاجي، والقَاضِي أبي بَكْر بن العربي وغيرهم».

اضطراب ابن تَيْمِيَّة في نسبته القول بحلُولِ الحوادث بذات الله تعالى إلى من تقدُّمه :

وبعد نقل هذه النُّقول عن ابن تَيْمِيَّة من كتبه، نراهُ يقول: «لم ينطق أحدٌ من سلف الأُمَّة وأئمَّتِها في حقِّ الله تعالى بذلك نفيًا ولا إثباتًا.

ثم نراه ثانيًا ينسب هذا القول إلى أُنَاسٍ موصوفون بالتَّجْسِيم أو التَّشْبيه والرَّفْض مثل هشَام بن الحكم، وهشَام الجَواليقي ومن ذَكَرهم معهما، ما عدا داود الأصْفَهاني.

ثم ينْسب ذلك إلى أكثر طوائف المسلمين، وإلى أهل السُّنَّة على سبيل الإجمال بدون أن ينقل لنا قولًا من أقوالهم المُصَرِّحة بذلك، ولا يستطيع أن ينقل ذلك عن أحد من سلف الأُمَّة وأئمَّتها، لأنَّ أحدًا منهم لم ينطق بذلك نفيًا ولا إثباتًا كما قال.

وهل هذا إلَّا تناقض منه، أو مثير للشَّكِّ في صحَّة نسبة ذلك إلى أكثر

طوائف المسلمين وإلى أهل السُّنَّة على أقلِّ تقدير ، لا سِيَّما إذا ضممنا إلى ذلك أنَّ أحدًا من المُتَكَلِّمين في المِلل والنِّحل والمُؤَلِّفين في الفِرق لم يثبت عنه هذه النِّسْبة ، مع قول الآمِدي أن هذا ما أجمع العُقَلاء على نفيه عن الله تعالى سوى المجوس والكَرامِيَّة ، ومع نقل ابن تَيْمِيَّة عن بعض أصحاب أحمد وغيرهم الإجماع على عدم حلول الحوادث بذات الله تعالى .

ما وصل إلينا من كلام السَّلَف صريح في عدم جواز حلُول الحوادث بذات الله تعالى .

ثم بعد ذلك إذا انتقلنا إلى ما وصل إلى أيدينا من كلام السَّلَف نجد فيه نصوصًا تدل على خلاف ما ادَّعاه ابن تَيْمِيَّة ، وتدل على أن أصْحَاب هذا الكلام يقولون بأنَّ الله تعالى لا تحلُّ الحوادث بذاته ، لكن لا بهذه الصِّيغة ولا بهذا التعبير . وإليك مجموعة مما وصل إلينا من ذلك :

قال الإمام أبو حنيفة في «الفقه الأكبر» :

« لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذَّاتيَّة والفِعْلية . أما الذَّاتية : فالحياة ، والقُدْرة ، والعلم ، والكلام ، والسَّمع ، والبصر ، والإرادة .

وأما الفِعْلية : فالتَّخليق ، والتَّرزيق ، والإنشاء ، والإبداع ، والصُّنع ، وغير ذلك من صِفَات الفِعْل .

ولم يزل ولا يزال بصفاته . وأسمائِهِ صفة له ، ولم يحدث له صِفة ولا اسم ، لم يزل عالمًا بعِلْمه ، والعلم صفة له في الأزل ، قادرًا بقُدْرَتِهِ ، والقُدْرة صفةٌ له في الأزَل ، وخالقًا بتخليقه ، والتخْليق صِفةٌ له في الأزَل ، وفاعلًا بفعله ، والفِعْل صفة له في الأزل ، والفاعل هو الله تعالى والفِعْل صفته في الأزل ، والمفعول مَخْلُوق ، وفعل الله تعالى غير مَخْلُوق .

وصفاته في الأزل غير محدثة ولا مَخْلُوقة ، فمن قال : إنها مَخْلُوقة أو مُحْدَثة ، أو وقف أو شكَّ فيها فهو كافر » .

وفي عقيدة الإمام أحمد المُلْحقة بآخر المجلَّد الثَّاني من «طبقات الحنابلة» لابن أبي يعلى ما يلي :

« ولا يجوز أن يقال : استوى بمُمَاسَّةٍ ولا بمُلاقاة ، تعالى الله عن ذلك عُلوًّا كبيرًا .

والله تعالى لم يلحقه تغيُّر ولا تبدل ، ولا تلحقه الحدود قبل خَلْق العرش ، ولا بعد خَلْق العرش ...» .

وكان يقول : « إنَّ الله تعالى قديم بصفاته التي هي مضافة إليه في نفسه » .

وقد سُئل : هل الموصوف القديم وصِفته قديمان ؟ فقال : « هذا سُؤال خطأ ، لا يجوز أن ينفرد الحق عن صِفاته » . ومعنى ما قاله من ذلك : أنَّ المُحدَثَ محدثٌ بجميع صفاته على غير تفصيل ، وكذلك القديم تعالى قديمٌ بجميع صفاته .

وقال : «إنَّ القُرآن كيف تصرف غير مَخْلُوق » .

وقال الطَّحَاويّ في عقيدته : « ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه ، ولم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن قبلهم من صفاته ، وكما كان بصفاته أزليًا كذلك لا يزال عليها أبديًّا » .

والطَّحَاويّ ناقل لكلام الإمام أبي حنيفة وصاحبيه : أبي يوسف ومحمد ابن الحسن ، وهم من كبار أئمة السَّلَف .

إذا دققنا النَّظَر في هذه النصوص وجدناها واضحة الدلالة على أن كل ما قام بذات الله من الصِّفات قديم قدم ذاته تعالى ، بل قديم بذاته ، وأنه لا شيء

منها بمحدث ، وألفيناها صريحة في ذلك ، ولا حاجة إلى التعليق عليها ، نعم للمؤول أن يؤولها ويصرفها عن ظواهرها ، وطرق التَّأويل لا تنتهي .

ابن تَيْمِيَّة في قوله بحلول الحوادث بذات الله تعالى مُتأثِّرٌ بالكَرَّامِيَّة :

وبهذا العرض يتأيَّد ما قاله العلَّامة المحقق علي سَامي النَّشَّار من أنَّ ابن تَيْمِيَّة ذهب إلى قوله هذا مُتأثِّرًا بالكَراميَّة الذين أوْرثُوه أشياء أُخْرى[١] .

ومن أجل ذلك قال خليل هَرَّاس ـ وهو من المعجبين بابن تَيْمِيَّة ـ : نجد ابن تَيْمِيَّة يمسُّ مذهب الكَراميَّة مسًّا رفيقًا ولا يتشدد في نقده ... وذلك لموافقتهم له في كثيرٍ من أصولِ مذهبه ، فقد جوَّزوا قيام الحوادث بذات الله تعالى ، بل ربما كانوا أول من أحدث هذه المقالة في الإسلام ، وأثبتوا أنه تعالى يوصف بالصِّفات الاخْتِيَاريَّة فهو يتكلَّم بمشيئته ، ويريد بإراداتٍ حادثة في ذاته ، ويسمع ويبصر كذلك بسمعٍ وبصر حادثين في ذاته[٢] .

من أجل ذلك نرى هَرَّاس متشكِّكًا في صِحَّةِ نسبة ابن تَيْمِيَّة هذا القول إلى السَّلَف ، فنراه يقول بعد نقده لمذهب ابن تَيْمِيَّة من جواز قيام الحوادث بذات الله : وادعى أنه هو مذهب السَّلَف[٣] .

القَول بحلُول الحوادث بذاتِ الله تعالى قد جرَّ ابن تَيْمِيَّة إلى القول بما يُخالف المعقُول والمنقُول :

ثم إن ابن تَيْمِيَّة قد جرَّه رأيه هذا إلى الوقوع في مُشْكل أَرِب ، ومُعْضلٍ لَزِب ؛ وذلك أنه حينما حاول التَّوفيق بين ما قام عليه الدَّليل وانعقد عليه

(١) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي ١ : ٦٣٩.

(٢) محمد خليل هراس : باعث النهضة الإسلامية ابن تَيْمِيَّة السَّلَفي ١٠٠.

(٣) المصدر نفسه ١٢٥.

إجماع أهل السُّنَّة من السَّلَف والخلف من قدم الله تعالى بصفاته ، وبين ما ذهب إليه ـ مما يمثل حجر الزَّاوية في آرائه في الصِّفات ـ من قيام الصِّفات الاخْتِيَاريّة الحادثة به تعالى ، اضطره ذلك إلى القول بقدم جنس الصِّفات والأفعال الاخْتِيَاريّة مع حدوث آحادها طبقا لإرادته واختياره ، فظنَّ أنه بقوله بقدم جنس الصِّفات قد تخلَّص من الإشكال ، ومن مخالفته لما ثبت من قدم الله بصفاته .

لكنَّ قوله هذا جره إلى مفاسد التزمها ، وإلى أباطيل اضطرَّ إلى القول بها :

الأولى : قوله بالتسلسل في جانب الماضي لا إلى نهاية ، وأنه تعالى لم يزل فاعلًا ، وأنه تعالى لم يزل مُتكلمًا ، لأن أفراد الكلام عنده من صفات الفِعْل الحادثة .

الثَّانية : أنَّ هذا جره إلى القول بقدم العالم ، فقال به ، وخالف بذلك إجماع المسلمين على حدوثه بالزمان .

والثَّالثة : قوله بقدم النَّوع أو الجنس مع حدوث الأفراد ، وقال : لا يلزم من حدوث كل فرد ـ مع كون الحوادث متعاقبة ـ حدوث النَّوع ، مع اتفاق العُقَلاء على أنَّ النوع أو الجنس لا وجود له إلَّا ضمن أفراده ، فإذا كانت الأفراد حادثة فمن البديهي أنَّ النوع أو الجنس حادث .

وتمسَّك ابن تَيْمِيَّة في مذهبه هذا بأنَّ حُكْم الجملة قد يختلف عن حُكْم أفرادها ، ولا يلزم من حدوث الأفراد حدوث الجملة ، وقد فاته أنَّ ذلك إنما يصحُّ في الحكم الذي لم تأخذه الجملة من أفرادها ، بل اتَّصفت به من حيث هي جملة مثل مغايرة الجملة لكل واحد من الأفراد ، وكون الجملة أكثر من بعض الأفراد . وأمَّا الحكم الذي أخذته الجملة من أفرادها أي اتَّصفت به لاتِّصَاف أفرادها به فلا يُتَصَوَّر فيها مُخَالَفة الجملة لأفرادها ،

لأنَّ هذا الحكم قد أخذته منها ، فلا يجوز أن تُخالفها فيه ، وهذه المسألة من هذا القبيل ، فإنَّ صفتي الحدوث والقدم إنما تأخذهما الجملة من أفرادها ، وتتصف بأحدهما تبعا لاتِّصاف الأفراد به ، فلو كانت الأفراد كلها قديمة أو كان واحدًا من الأفراد قديمًا لصَلَحَ الحُكم على الجملة بأنها قديمة ، وأما بعد الحُكم بأنَّ كل واحد من الأفراد حادث ، فالحكم على المجموع بالقدم مُخَالِف لصَرائِح العقُول .

ومذهب ابن تَيْمِيَّة هذا لا يرضى به أحد أقرب الناس بفكر ابن تَيْمِيَّة والمدافعين عنه والمعجبين به ، وهو الأستاذ محمَّد خَليل هرَّاس حيث يقول[1] :

« إن ابن تَيْمِيَّة قد بنى على هذه القاعدة ـ قدم الجنس وحدوث الأفراد ـ كثيرًا من العقائد ، وجعلها مفتاحا لحلِّ مشاكل كثيرة في علم الكلام ، وهي قاعدة لا يطمئن إليها العَقْل كثيرا ، فإنَّ الجملة ليست أكثر من الأفراد مجتمعة ، فإذا فرض أنَّ كل فردٍ منها حادثٌ لزم من ذلك حدوث الجملة قطعًا » .

قال هرَّاس : « وقد رأيت سَعْد الدِّين التَّفْتَازَانيّ في ردِّه على الفلاسفة القائلين بقدم الحركة بالنوع مع حدوث أشخاصها يقول بأنَّ ماهيَّة الحركة لو كانت قديمة أي موجودة في الأزل ، لزم أن يكون شيء من جُزئيَّاتها أزليًّا ، إذ لا تحقق للكلي إلَّا في ضمن جزئياته .

ويذكر أيضًا عند بيان امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية : إنه لما كان كل حادث مسبوقًا بالعدم ، كان الكلُّ كذلك ، فإذا كان كلُّ زَنْجيٍّ أسود كان الكل أسودَ »[2] .

(١) هراس : باعث النهضة الإسلامية ابن تَيْمِيَّة السَّلَفي ١٢٢.

(٢) التفتازاني : شرح المقاصد ١ : ٢٤٢.

الرابعة : أنه يلزم ابن تَيْمِيَّة القول بحدوث القرآن ، لأنه إذا صحَّ القول بِقِدم نوع الكلام مع حدوث كل أفراده فلا ريب أنَّ القرآن من أفراد الكلام المتأخِّرة الواردة بعد التَّوراة والإنجيل ، فيكون حادثًا ، لكنه لم يلتزم هذا القول .

الفرق بين قيام الحوادث بذات الله تعالى الممتنع ، واتِّصَاف الله تعالى بالحوادث الجائزة :

ولا بدَّ أن ننبه هنا إلى أمرٍ مُهم ؛ وهو الفرق بين قيام الحوادث بذاته تعالى وبين اتِّصَافه تعالى بالحوادث بدون أنْ تقوم به تعالى ، فالذي حكم المتكلِّمُون بامتناعه على الله تعالى هو قيام الحوادث بذاته تعالى ، وكونها محلًّا للحوادث ، وأما اتِّصَافه تعالى بالحوادث بدون أن تقوم تلك الحوادث بذاته تعالى ، وبدون أن تكون ذاته محلًّا لها فهذا جائز ، بل واقع ، وذلك مثل صفات الأفعال من كونه تعالى خالقًا لفُلانٍ ورازقًا له ، فإنها حادثة ، والله تعالى يتَّصفُ بها ، لكن بدون أن تحل بذاته ، لأنَّ هذه إضافات عبارة عن تعلُّقات قدرته تعالى ، وتعلُّقات القُدْرة أمور إضافية مُتجدِّدة لا يتجدَّدُ في ذات الله منها شيء ، كما أنَّها لا تحل بذاته تعالى ، هذا على مذهب الأشْعَرِيّة القائلين بحدوث صفات الأفعال .

وأما على مذهب الماتُريديَّة القائلين بقدم صفات الأفعال فالقديم القائم بذات الله تعالى عندهم ليست هي الأفعال نفسها ، وإلَّا لزم قدم المفْعُولات ضرورة .

وإنَّما القديم عندهم صفةٌ يحصل عن تعلُّقها بالممْكِنات المفعولاتُ والمُكوَّناتُ ، والفِعْل عبارة عن هذا التعلُّق ، فالأفعالُ والمفعولات مُتجددة حادثة ، والصِّفة التي هي مبدأ الأفعال قديمة ، وسمَّوا هذه الصفة بالتَّكْوين .

وذلك أنَّهم يرون أنَّ القُدْرة من شأنها أن تُصحِّح من الفاعل الفِعْل ؛ أي تجعله بحيث يصحُّ منه صدور الفِعْل ، وليست مُؤثِّره في الفِعْل نفسه ،

فاحتاجوا إلى إثبات صفة مُؤثِّرة في الفِعْل، فأثبتوا هذه الصِّفة، وسموها بصفة التَّكْوين، هذا مع ما تقتضيه النُّصوص من ثبوتها لله تعالى.

فصفة التَّكْوين قديمة قائمة بذاته تعالى، وأمَّا تعلُّقاتُها والمكوَّنات التي هي مُتعلِّقاتها فحادثة غير قائمة بذاته تعالى.

وتفصيلُ الفرق بين الصِّفات القديمة الذَّاتيَّة القائمة بذاته تعالى، وبين الصِّفات التي يتَّصِفُ الله تعالى بها بدون أن تقوم به، وما هو الحادث من هذا القسم الأخير، وما هو القديم منه، فيما يلي:

تقسيم صِفات الله تعالى باعتبارِ قيامها بالله تعالى، وباعتبار اتِّصَافه تعالى بها، وما هو الحادث من هذا القِسْم إلى أرْبعةِ أقْسَام:

صِفَاتُ الله تَعَالى تَنقَسِمُ إلَى أَقْسَامٍ:

القِسْم الأوَّل: الصِّفات الثُّبوتيَّة الحقيقيَّة، وهي قِسْمان: صِفَةٌ نَفْسية: لا تدلُّ على معنى زائد على الذَّات: وهي الوجُود فقط على المشهور، وصفات مَعْنوية: وهي التي تدلُّ على معنى زائد على الذَّات، وهي الصِّفات السَّبْع عند الأشَاعِرَة، و الصِّفات الثَّماني بإضافة صفة التَّكْوين عند الماتُريديَّة.

وهذه هي الصِّفات الحقيقية لله تعالى، وهي قديمة قائمة بذات الله تعالى، يُوصَفُ الله ـ تعالى ـ بها ولا يُوصَف بضِدِّها.

وقد اختلف في صفة القِدم لله تعالى؛ فعن الشَّيْخ أبي الحسَن الأَشْعَرِيّ أنها صفة نفسية لله تعالى كالوجُود؛ لأنَّه اعتبرها عبارة عن الوجود المُسْتمِر، وذهب عبد الله بن كُلَّاب إلى أنَّها من صفات المعاني، والمشْهُور أنَّها من الصِّفاتِ السَّلْبيَّةِ، لدخول السَّلْب في مفهومه، فإنَّه عبارة عن عدم سبق العدم على الوجود.

وما عدا هذه الصِّفات فإمَّا عبارة عن السُّلوب ، أو عن الإِضَافات ، أو عن تعلُّقات قُدرته تعالى بالمقدُورات ، أو عن تعلُّق التَّكْوين بالمكوَّنات ، وهذه كلها ـ مع اتِّصَافِ الله تعالى بها ـ ليست صفات حقيقيَّة ، ولا هي قائمة بذات الله تعالى ، بل هي صفاتٌ إضافيَّة له تعالى . وأمَّا أنَّها هل هي قديمة أم لا؟ ففي ذلك تفصيل سيأتي قريبًا .

ثم إنَّ صفات الله ـ تعالى ـ منها ما هو عين الذَّات ، وهو الوجُود ، ومنها ما هو ليس عين الذَّات ولا غيرها ، وهي الصِّفاتُ المعنويَّة ، ومنها ما هو غير الذَّات ، وهي سائر الصِّفات .

القسم الثَّاني : صفات السَّلْب : مثل كونه تعالى واحدًا أحدًا مخالفًا للحَوادث ، ليس في جهةٍ ولا حيِّز ، وهذه الصِّفات غير محصورة ، وليست من الصِّفات الحقيقيَّة لله تعالى ، وهي كل صفةٍ تسلب عن الله تعالى أمرًا لا يليق به ، أو هي كل صفة اعتبر السَّلْب في مفهومها .

القِسْم الثَّالث : صِفَاتُ الإضافة : مثل كونه تعالى العلي والعظيم ، والأوَّل ، والآخر ، والجليل والكبير ، وهي الصِّفات التي تعتبر فيها الإضافة ، وليست عبارة عن تعلُّق القُدْرة والتَّكْوين . وهذه تعود إلى صِفَات السَّلْب ، لأنَّها تعود إلى سَلْبِ نَقْصٍ عن الله تعالى ، ومن أجل ذلك لم يعدُّها علماء التَّوحيد قِسْمًا برأسه .

القِسْم الرَّابع : صِفاتُ الفِعْل : وهي ما يرجعُ إلى التَّكْوين من الصِّفات كالتَّخليق والتَّرزيق والإحياء والإماتة على القول بالتَّكْوين ، وهو مذهب الماتُريديَّة ، وأمَّا على مذهب الأَشَاعِرَة فصفات الفِعْل عبارة عن التَّعَلُّقَات الحادثة للقُدْرَة .

وصِفَات الأفعال غير قديمة ولا قائمة بذات الله تعالى ، يجوزُ وَصْفُ الله

تعالى بكلٍّ منها وبضِدِّها ، وهذا أحد الفروق بينها وبين صِفَات الذَّات ، وقد قلنا فيما تقدَّم أنَّ التَّكْوين الذي قال الماتُريديَّة بقِدَمِه ، وعَدُّوهُ من الصِّفاتِ الثُّبوتيَّة إنَّما هو التَّكْوين بمعنى مبدأ الأفْعال ، لا بمعنى الأفْعال نفسها .

فعُلِمَ ممَّا تقدَّم أنَّ صِفَات الذَّات قديمة غير مُتَجَدِّدَة ، وأنَّ صِفَات الأفعال غير قديمة مُتَجَدِّدَة .

وأمَّا السُّلوب : فما كان سَلْبُ أَمْرٍ يستحيلُ اتِّصَاف الله تعالى به ، كقولنا : واحدٌ أحد ، ليس بجِسْمٍ ولا مُتحيز ، وليس له صاحبة ولا ولد ، فقديم لا يتجدَّد ، وما كان سلب أمرٍ يجوز اتِّصَاف الله تعالى به : ككونه قبل خَلْق العالم ليس مع العالم ، فيتجدَّد ، حيث يكون بعد خَلْق العالم معه .

وأما الإضافات فما كان إثبات أمْرٍ يمتنع اتِّصَاف الله تعالى بضِدِّه : مثل كونه تعالى العلي والعظيم ، والأول والآخر ، فقديم لا يتجدَّد ، وما كان إثبات أمر يجوز اتِّصَاف الله تعالى بضده : ككونه تعالى مع العالم بعد أنْ لم يكن معه ، فيتجدَّد .

ومما ينبغي التَّنبيه عليه أنَّ أسماء الله الحُسْنى مُنْقسمة على هذه الأقسام من الصِّفات ، ومعظمها من صفات الأفعال .

ثم إنَّ اتِّصَاف الله تعالى بالأقسام الثَّلاثة الأخيرة لا يقتضى قيام صفات حقيقيَّة بذات الله تعالى ، فمن أجل ذلك جاز اتِّصَاف الله تعالى بصفات الفِعْل مع أنها ليست بقديمة ، لأنَّها لكونها عبارة عن التَّعلُّقات والإضافات ، وهي أمور اعتبارية ؛ وليست صفات حقيقيَّة ، لا يقتضى اتِّصَاف الله تعالى بها قيام أُمور حادثة بذات الله تعالى ، فإنَّ الممتنع هو قيام الحوادث بذات الله تعالى وكونه محلًّا للحوادث ، وأمَّا اتِّصَاف الله تعالى بما ليس بقديم بدون قيامه بذات الله وبدون اقتضائه قيام الحادث بذات الله تعالى ، فجائز .

قال التَّفْتَازَانِيّ[١] : لا خَفَاء ولا نزاع في أنَّ اتِّصَاف الواجب بالسَّلْبياتِ مثل كونه واحدًا، ليس في جهة، ولا حيِّز لا يقتضي ثبوت صفات له، وكذا بالإضافات والأفعال: مثل كونه تعالى العلي والعظيم، والأوَّل والآخر، والقابض والباسط، والخافض والرَّافع، ونحو ذلك.

قال القاضِي عضد الدِّين[٢] : الصِّفات على ثلاثة أقسام: حقيقيَّة محضة: كالسَّواد والبياض، والوجُود والحياة، وحقيقية ذات إضافة: كالعِلْم والقُدْرة، وإضافة محضة: كالمعيَّة والقبليَّة، وفي عدادها الصِّفات السَّلْبيَّة، ولا يجوزُ بالنسبة إلى ذاته تعالى التَّغير في القِسْم الأوَّل مُطْلقًا، و يجوزُ في القِسْم الثَّالث مطلقًا، وأمَّا القِسْم الثَّاني فإنه لا يجوزُ التَّغير في نفسه، ويجوزُ في تعلُّقه[٣].

قوله: ويجوز في القِسْم الثَّالث مُطلقًا: أراد بالإطلاق عدم التَّفصيل باعتبار الصِّفة نفسها وتعلُّقها كما في القِسْم الذي بعدها، لا أنَّه يجوزُ التَّغَيُّر في جميع أفرادها، كيف وقد أدْرَج الصِّفات السَّلْبية في عدادها؟ ولا يجوزُ التَّجَدُّد في بعضها كما سيأتي. قاله حسن جَلَبي.

وقال أيضًا[٤] : المقصد السَّابع: في أنه تعالى يمتنعُ أن يقوم بذاته حادث. ولابد أوَّلًا من تحريرِ حلِّ النِّزاع ليكون التَّوارد بالنَّفي والإثبات على شيء واحد، فنقول:

الحَادث هو الموجُود بعد العدم، وأمَّا ما لا وجود له وتجدُّد، ويقال له:

---

(١) التفتازاني : شرح المقاصد ٤ : ٦٩.

(٢) الإيجي : المواقف ٢٧٧.

(٣) التفتازاني : شرح المواقف ٨ : ٣٨.

(٤) الإيجي : المواقف ٢٧٥.

مُتجدِّد، ولا يقال له: حادث، فهو على ثلاثة أقسام:

الأول: الأحوال: ولم يجوز تجدُّدها في ذات الله تعالى إلَّا أبو الحُسين من المُعْتَزِلَة، فإنه قال بتجدُّدِ العالميَّة بتجدُّدِ العِلْم.

الثَّاني: الإضافات: ويجوز تجدُّدها اتِّفاقًا من العُقَلاء حتّى يقال: إنَّ الله موجود مع العالم بعد أن لم يكن معه.

الثَّالث: السّلوب: فما نُسِب إلى ما يستحيل اتِّصافه تعالى به، امتنع تجدُّده كما في قولنا: ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، فإنَّ هذه سلوب يمتنع تجدُّدها، وإلَّا جاز، فإنَّه تعالى موجُود مع كُلِّ حادث، ويزول عنه المعيَّة إذا عدم الحادث، فقد تجدَّد له صفة بعد أنْ لم تكن.

وقال الزَّبيدي[1]: المراد من الحوادث التي امتنع البَاريُ أنَّ تحلَّ به ما له وجود حقيقي مَسْبوق بالعدم، لا المُتجدِّد من الصِّفات الإضافية التي لا وجود لها: ككونه تعالى قبل العالم وبعده ومعه، أو السَّلْبية: ككونه مثلًا غير رازقٍ لزيدٍ الميِّت، ولا ما يتبع تعلُّق صفاته، كالخالق الرَّازق.

وبالجملة ففرق بين الحادث والمتجدِّد، فيجُوز اتِّصافه تعالى بالمتجدِّد، إذ الصِّفات المتجدِّدة مَحْضُ اعتبار وإضافة، فلم يلزم بذلك محال، وبذلك يعلم محلُّ النِّزاع. انتهى.

عدمُ جواز قيام الحوادث بذاتِ الله ـ تعالى ـ أصْلٌ من أصُولِ الإمَام الأشْعَرِيّ:

ومما ينبغي التَّنْبيه عليه: أنه كما جعل ابن تَيْمِيَّة من جوازِ حلُولِ الحوادث بذاتِ الله ـ تعالى ـ أصلًا عظيمًا في مذهبه، بنى عليه كثيرًا من المسائلِ الاعتقاديَّة التي يذهبُ إليها، مثل: قوله بقيام الصِّفات الاخْتِيَاريَّة بالله تعالى

---

(١) الزبيدي: شرح الإحياء ٢: ١٥٠.

من الإرادة ، والمجيء ، والنُّزول ، والغضب ، والرِّضا ، وبكون الله تعالى مُتكلِّمًا متى شاء ، وبأنَّ أفْعَال الله ـ تعالى ـ قديمة النَّوع حادثة الأفراد ، وأنها مُتسلْسلة لا إلى نهاية ، وقوله بقدمِ العَالم .

كذلك جعل الإمَام الأَشْعَرِيّ من عدم جواز قيام الحوادث بذات الله تعالى أصلًا عظيمًا في مذهبه ، بنى عليه كثيرًا من المَسائِل الاعْتِقَادية التي يذهب إليها ، مثل قوله بامتناع أن تقوم الصِّفاتُ الاخْتِيَاريّة بذات الله تعالى مما يتعلَّق بمشيئته وقُدْرته من الأفعال ، وغير ذلك ، فذهب إلى أنَّ المجيء والنُّزول صفتان لله تعالى .

وليس مجيئه حركةً ولا زوالًا ، وإنَّما يكون المجيء حركة وزوالًا إذا كان الجائي جِسْمًا أو جوهرًا ، وليس نزوله تعالى نقلة ، لأنَّه ليس بجسم ولا جوهر .

قال البَيْهَقِي : « وذهب أبو الحسن عليُّ بن إسْماعيل الأَشْعَرِيّ إلى أنَّ الله ـ جَلَّ ثناؤه ـ فعلَ في العرشِ فعلًا سمَّاهُ استواء ، كما فعل في غيره فِعْلًا سمَّاهُ رِزْقًا ونعمة ، وغيرها من أفعاله ، ثم لم يُكيِّف الاستواء إلَّا أنه جعله من صفاتِ الفِعْل لقوله : ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ ، وثم للتَّراخي ، والتَّراخي إنما يكون في الأفعال ، وأفعالُ الله ـ تعالى ـ تُوجد بلا مباشرة منه إيَّاها ولا حركة »[1] .

وقال البَيْهَقِي : « وأمَّا الإتْيَان والمجيء ، فعلى قول أبي الحسن الأَشْعَرِيّ ﷺ : يُحْدِثُ الله يوم القيامة فِعلًا يُسمِّيه إتيانًا ومجيئًا ، لا بأنْ يتحرَّك أو ينتقل ، فإنَّ الحركة ، والسُّكون ، والاسْتِقرار ، من صفات الأجسام . والله تعالى أحدٌ صمدٌ ليس كمثله شيء ، وهذا كقوله عزَّ وجلَّ : ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنۡيَٰنَهُم مِّنَ ٱلۡقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيۡهِمُ ٱلسَّقۡفُ مِن فَوۡقِهِمۡ وَأَتَىٰهُمُ ٱلۡعَذَابُ

---

(١) البيهقي : الأسماء والصِّفات ٤١٠.

مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النحل: ٢٦]. ولم يرد به إتيانًا من حيث النُّقْلة، وإنما أراد إحداثَ الفِعْل الذي به خرّب بنيانهم، وخرّ عليهم السَّقْفُ من فوقهم، فسمَّى ذلك الفِعْل إتيانًا.

وهكذا قال في أخبار النُّزول: إنَّ المراد به فعلٌ يحدثه الله ـ عزَّ وجلَّ ـ في سماء الدُّنيا كل ليلةٍ يُسمِّيه نزولًا بلا حركة ولا نقلة، تعالى الله عن صفاتِ المَخْلُوقين»[1].

وذهبَ الإمام إلى أنَّ رضاه عن الطَّائعين: إرادةُ نعيمهم، وغضبه على العاصين: إرادته لعذابهم، وإرادته تعالى: قديمة، فالرِّضَا والغضب عنده قديمان.

وهذا مذهبُ الإمام أحمدَ، حيثُ قال فيما نقله عنه أبو الفَضْل التَّمِيمي: والرِّضا والغضَب صفتان من صِفَات نفسه، ولم يزل الله غاضبًا على ما سبق في علمه أنه يكون ممن يعصيه، ولم يزل راضيا على ما سبق في علمه أنه يكون مما يرضيه.

وذهب الإمام الأَشْعَرِيّ إلى أنَّ كلامه تعالى مَعْنى نَفْسِي قديم قائم بذاته، ليس بحرفٍ ولا صوت، وأنه لم يزل مُتكلِّمًا، كما أنه لم يزل عالمًا، ولم يزل قديرًا. وهو قول ابن كُلَّاب، لكن الموجود في كُتبه الثَّلاثة: «الإبَانَة» و«اللُّمَع» و«الرِّسالة إلى أهْل الثَّغْر»: أنَّ كلام الله قديم، وأنَّه صفة قائمة بالله تعالى؛ وأمَّا أنَّه ليس بصوتٍ ولا حرفٍ، وأنه معنى واحد، وأنه لم يزل مُتَّصِفًا بكونه أمرًا ونهيًا وخبرًا، فهذه الأقوال غير منصُوص عليها في هذه الكُتب، لكن نسبها إليه أعلام الأشَاعِرَة وغيرهم: كابن فُورَك، والشَّهْرسْتَانيّ، وغيرهما[2].

---

(١) المصدر نفسه ٤٤٨-٤٤٩.

(٢) ابن فُورَك: مجرد مقالات الأشْعَرِيّ ٦٧، إمام الحرمين: الإرشاد ١٢٠، الشهرستاني: نهاية الإقدام ٣٠٤-٣١٣-٣٢٠؛ الملل والنحل ١: ٩٦.

وذهبَ الأَشْعَرِيّ إلى صِحَّة دليل حدوث الأعْرَاض والأجْسَام المبني على حُلول الحوادث والتغيُّر، وهما من صفات المُحدَثات، لكنَّه انْتَقَدَه بصعوبته ووعُورَة مَسْلَكِهِ.

وذهب إلى أنَّ إرادة الله أزليَّة مثل علمه، لا أنه يُريد في وقتٍ دون وقت، ولا أنه يُريد أمرًا بعد أن لم يكن مُريدًا له.

وذهب إلى أنَّ أفعال الله تعالى حادثة، لأنَّها عبارة عن تعلُّقاتِ قدرته تعالى، وتعلُّقات القُدْرة حادثة.

وذهب إلى أنَّ أفعاله مُنْفصِلة عنه، وأنها غير قائمة بذاته.

فذهب بناء على ذلك إلى امتناع قدم نوع أفعال الله تعالى، وامتناع كونها مُتسَلسلة لا إلى نهاية، وامتناع قدم العالم.

نتائجُ هذا الفَصل :

وبعد فقد توصَّلْنَا من هذه الجَوْلَة في «مَسْألةِ حُلُول الحوادث في ذاتِهِ تعالى» بعد العَرْض والتَّحليل الآنِف إلى النَّتائج التَّالية :

بيان بُطْلان قول من قال : إنَّ الأَشْعَرِيّ قد ثبتَ على الاعْتِزَال في الأُصُول :

١ ـ أنَّ ابن تَيْمِيَّة وغيره قد أخْطَئوا في قولهم : إنَّ القول بامْتِنَاع حُلول الحَوادث بذاتِ الله من الكَلام الذي بقي على الأَشْعَرِيّ من بقايا كلام المُعْتَزِلَة[1].

وذلك لأنَّ جمهُور أهل السُّنَّة، ومنهم ابن كُلَّاب وأصْحَابه، قائلُون بهذا القَول كما سيأتي قريبًا، وموافقة الأَشْعَرِيّ للمُعْتَزِلَة في بعْضِ أصُولهم التي وافقهم عليها أهل السُّنَّة أو جُمْهُور أهل السُّنَّة لا يعني بَقَاءه على الاعْتِزَال في ذلك.

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ١: ٢٠٥.

وهذه المسألة هي المسألة الوحيدة التي اتُّهم فيها الإمام الأَشْعَرِيّ بثباته فيها علي مَذْهب المُعْتَزِلَة ، كما يقُول ابن تَيْمِيَّة حيث قال : وأصل ذلك ـ أي اتِّهام الأَشْعَرِيّ بثباته على بعْض أُصُولِ المُعْتَزِلَة ـ هو هذا الكلام ؛ يعني القول بامتناع حُلول الحوادثِ بذاته تعالى .

فظهر بُطْلان قول من قال : إنَّ الأَشْعَرِيّ عاد إلى مَذْهب أهْلِ السُّنَّة في الفرُوع ، وثبت على الاعْتِزَال في الأُصُولِ .

٢ ـ أنَّ هذه المَسْألة لم يخض فيها سلفُ الأُمَّة وأئمَّتُها ، ولم يتحدَّثُوا عنها بهذا التَّعْبير ، ولم يتعرَّضُوا لها بهذه الصِّيغة .

٣ ـ أنه قد وصل إلينا من كلام أئمَّة السَّلَفِ نصُوص واضِحَة الدَّلالة على أن الله تعالى لا تحلُّ بذاته الحوادث ، منها : كلامُ الإمام أبي حنيفة ، وكلام الإمام أحمد ، وكلام الطَّحَاويّ .

٤ ـ أنَّ المُتَكَلِّمين في المِلَلِ والنِّحَل وفي الفِرَق قد نَسَبُوا القول بحُلُول الحَوَادِثِ في ذاته تعالى إلى الكَرَّاميَّة ، وإلى أناسٍ آخرين مُجسِّمَة أو مشبِّهة مثل هشام الجَوَاليقي ، وهشام بن الحَكَم ، وغيرهم ، ولم ينْسِب أحد منهم ـ فيما أعلم ـ هذا القَول إلى أحدٍ من السَّلَفِ ، أو من أهْل السُّنَّة ، أو إلى فريقٍ منهم سوى ابن تَيْمِيَّة .

٥ ـ أنَّ الآمِديّ ادَّعى[1] أنَّ هذا القول لم يذهب إليه أحدٌ من أهل المِلَلِ وغيرهم سوى الكرَّاميَّة والمجُوس .

٦ ـ أنَّا نرى ابن تَيْمِيَّة ينسِبُ هذا القول مرَّة إلى المُجسِّمة والمُشَبِّهَة ، ومرة إلى السَّلَف ، ومَرَّة إلى معظمهم ، ومَرَّة إلى أهْلِ السُّنَّة ، ومرَّة إلى

(١) الآمدي : أبكار الأفكار ١ : ٤٥٥.

معظمهم ، ومرَّة إلى أهْل الحديث ، ومرَّة إلى معظمهم .

وقال مرَّة أُخرى : إنَّ سلف الأُمَّة وأئمتها لم يتكلَّم أحدٌ منهم في هذه المسألة نفيًا ولا إثباتًا .

فنسبة ابن تَيْمِيَّة هذه المسألة إلى من نسبها إليهم : ظَاهرها التناقُض ، ولئن سلَّمْنَا عدم التناقُض فيها فلا ريبَ أنها مُضْطربة ، وهذا ما يُوجبُ التشكُّك في صِحَّة نسبة ابن تَيْمِيَّة هذا القول إلى السَّلَف ، وإلى أهْل السُّنَّة ، وإلى أهْل الحَديث .

بيانُ أنَّ القائلين بحلُولِ الحوادثِ بذاتِ الله ـ تعالى ـ من أهْلِ السُّنَّة هُم فريق من أهْلِ الحديث :

الذي انتهيتُ إليه بعد البحث أن أهل السُّنَّة كلهم لم يجمعُوا على القول بعدم جواز حلول الحوادث في ذات الله تعالى ، كما يدلُّ عليه كلام الآمدي ، كما لم يجمعوا على القول بجواز الحلُول كما يدَّعيه ابن تَيْمِيَّة في بعض كلامه ، بل الجمهور الأعظم من أهل السُّنَّة على القولِ بامتناع حلول الحوادث بذاته تعالى ، وذهب فريقٌ من أهلِ الحديث إلى القول بجوازِ حلول الحوادث في ذاته تعالى ، ومن المعروف عن معظم المُحدِّثين ضَعفُهم في المعقُول والأُصُول ، وجريانُهم في العقيدةِ على حسبِ ظواهر المنقُول .

ووافقهُم على ذلك ابن تَيْمِيَّة . وابن تَيْمِيَّة خبيرٌ بمعرفة الفِرقِ ومعْرفةِ مقالاتهم ، لكنه قد اشتطَّ في نسبته هذا القولَ إلى أهْلِ السُّنَّة عامة ، وفي جعله مذهبًا لهم ، وفي تبديعه لمن خالف هذا القول .

وقد قال بهذا التَّفْصيل الإمام محمَّد أنْور الكَشْمِيري ، قال[1] : « أما

---

(١) الكشميري : فيض الباري ٤ : ٥٣٢.

المُحدِّثون فهُم فيه على فرقتين: منهم: من أنْكر قيام الحوادث بالبارئ تعالى، ومنهم من أقرّه». بقي المتكلِّمون وقد اتَّفقُوا على إنْكاره، وهو المذْهبُ الأسْلم والأحْكَم.

وقد نسب الكَشْميري القول بقيام الحَوادث بذات الله تعالى إلى البُخَاري في «صَحِيحه»، وذلك أخذًا من سياق البُخَاري بدون أن يصرِّح البُخَاري به، حيث قال: فجعل ـ البُخَاري ـ الأفعال حادثةً قائمةً بالبَارئ تعالى، على ما يليق به[1].

وعلى هذا التَّفْصِيل يدلُّ كلامُ الحافظِ ابن حَجَر، حيث قال في معْرضِ بيان الأقْوالِ التي قيلت في القُرآن: ومُحصَّل ما نُقل عن أهْلِ الكَلامِ في هذه المسألة خمْسَة أقوال:

الأول: قول المُعْتَزِلَة: إنه مَخْلُوق.

والثَّاني: قول الكُلَّابية: إنه قديم قائم بذات الرَّبِّ ليس بحرُوف ولا أصْوات، والموجُود بين النَّاس عبارة عنه، لا عينه.

والثَّالث: قول السَّالمية: إنه حرُوفٌ وأصْوات قديمة الأعين، وهو عينُ الحروف المكتُوبة والأصْوات المَسْمُوعة.

والرَّابع: قول الكرَّاميَّة: إنه مُحدثٌ لا مَخْلُوق...

والخامِس: أنَّه كَلام الله غير مَخْلُوق، «وإنه لم يزل يتكلَّم إذا شاء»، نص على ذلك أحمَد في كتاب «الرَّد على الجَهْمِيَّة»، وافترقُ أصحابه فِرْقَتَيْن: منهم من قال: هو لازم لِذَاتِهِ، والحرُوف والأصْوات مُقْترنةٌ لا مُتَعَاقِبَة، ويُسْمِع

(١) المصدر نفسه ٤: ٥٢٣.

كلامه من يشاء . وأكثرهم قالُوا : إنه مُتكلّم بما شاء متى شاء ، وأنه نادى مُوسَى عليه السّلام حين كلّمه ، ولم يكن نَادَاه من قبل[١] .

مذهبُ الإمام أحمد في قضيَّة حلُول الحوادث بذاتِ الله تعالى :

هذا القول الذي ذهب إليه أكثرُ أصحاب أحمد مبنيٌّ على القول بقيام الحوادث بذاته تعالى .

وإذا كان الإمام أحمد أراد بقوله : لم يزل يتكلَّم إذا شاء ، هذا المعنى ، فيكون هو أيضًا قائلًا بجواز حلُول الحوادث بذاته تعالى ، ولعلَّه من أجل حَمْل ابن تَيْمِيَّة كلامه على هذا المعنى ؛ نسبَ إليه القول بجوازِ حلُول الحوادث بذاتِ الله تعالى .

لكن سبق أنْ نقلنا عن الإمام أحمد فيما رواه عنه أبو الفَضْل التَّمِيمي أنه قال : إنَّ القُرآن كيف تصَرَّف غير مَخْلُوق . وهذا القول يُنَافي حمل كلامه الآنف على ذلك المعنى ، فإنه يلزم على ذلك أنْ يكون القُرآن حادثًا غير قَديم ؛ تكلَّم الله به حينما أنزله على مُحمَّد ، كما أن مُناداة مُوسَى كانت حادثة حينما ناداه ، وهذا القول الذي نقله أبو الفَضْل التَّميمي عن أحمَد يُفيدُ أنَّ القُرآن غير مَخْلُوقٍ في جميع المراتبِ المتصَوَّرة فيه ، وأنه لا يُحْكَم عليه بالحدوث في صُورة من الصُّور ، ولا في مرتبة من المراتب . كما أنَّ حمل كلام الإمام أحمد على ذلك المعنى يخالف عقيدة الإمام أحمد ، وما كان عليه هو وسَائر السَّلَف من التَّشدُّد في الامْتناع عن القول بخَلْقِ القُرآن ، وعمَّا يُوهم ذلك من القول ، ومن الصَّبر والتَّجلُّد على مقاساة المحنة والعذاب في سبيل ذلك .

---

(١) ابن حجر : فتح الباري ١٣ : ٤٩٣ .

من هذا التَّحليل ننتهي إلى أنَّ مسألة قيام الحوادث بذاته تعالى هي من مسائل الخِلاف بين أهل السُّنَّة، إنْ كان القول بجوازِ حُلول الحوادث بذاتِ الله تعالى خلافًا مُعتدًّا به، ولا يصحُّ عدُّ القولِ بقيام الحوادث بذاته تعالى مذهبًا لأهلِ السُّنَّة، ثم الحُكم بتبديع من خالفه، فالحُكم بتبديع أبي الحسن الأَشْعَرِيّ أو الأَشْعَرِيَّة بناء على أنَّهم يقُولُون بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، غير صحيح.

وهذه هي النتيجة التي قصدْنا التوصُّل إليها في هذا الفَصْل. والله تعالى أعلم.

تَحْقِيقُ مَذْهَبِ الإِمَامِ الأَشْعَرِيِّ في مَسْأَلةِ كَلَامِ الله تَعَالَى:

أقولُ وبالله التوفيق: المُتكلِّم في الشَّاهد من أجل تحقُّق الكلام اللفظي اللِّساني عنده، لا بدَّ من تحقُّق أمرين آخرين عنده:

تقسيم الكَلام إلى الكَلامِ النَّفسي، والكَلامِ اللَّفظي:

قبل الكلام على هذين القسمين أودُّ التنبيه على أمرين:

الأمر الأول: المعاني النفسيَّة هي التي لا تختلفُ باختلاف اللُّغات، ولا تتغير بتغير العبارات، وهو المعنى الذي نجده في أنفُسنا عند إخبارنا عن قيام زيد. أعني النِّسْبة الإيجابية بين القِيام وزيد، وعند طلب القِيام منه أعني النِّسْبة الإنشائية الطَّلبية بيننا وبين زيد.

الأمرُ الثَّاني: الألفاظُ المتخَيَّلة التي يصُوغها المتكلِّم في ذهنه بإحدى اللغات، ثم يتكلَّم بها بلسانه باللغة نفسها.

فتحقَّق هناك ثلاثة أنواعٍ من الكلام: المعاني التي لا تختلفُ باخْتِلاف اللُّغات والتَّعْبيرات، والأَلْفاظ المتخيَّلة الذهنيَّة، والأَلْفَاظ اللِّسَانية، ويمكن أنْ نختصرها إلى قِسْمين: الكلام المعنوي النَّفْسِي، والكلام اللَّفْظي، وهو مُنْقسِمٌ إلى قِسْمين: لفْظِي نَفْسِي، ولفْظِي لِسَاني.

وبعد هذه التَّوْطِئة نقُول :

قد أثبت الإمامُ الأَشْعَرِيّ والأشَاعِرَة ، وكذلك الماتُريديَّة لله تعالى نوعين من الكلام على وجه الحقيقة لا على وجه المجاز .

النَّوع الأوَّل : الكَلام المعْنوي النَّفسي ، وقالوا : إنه معنى قديم قائم بذاته ليس بحرفٍ ولا صوت ، وهو معنى واحد بسيط غير متجزئ منقسم إلى الخبر والأمر والنَّهي في الأزل . هذا هو مذهب ابن كُلَّاب ، إلَّا أنه قال : إنه غير منقسم إلى ذلك في الأزل ، وإنما ينقسم إلى ذلك فيما لا يزال بناء على قوله بامتناع خطاب المعدوم ، والإمام الأَشْعَرِيّ قال بجواز خطاب المعدوم ، فمن أجل ذلك قال بانقسامه في الأزل إلى الأقسام المذكورة .

وهذا النَّوعُ من الكَلامِ ـ وهو الكَلام المعنوي النَّفْسي ـ مما لا ينبغي لأحَدٍ من العُقَلاء أنْ يُخَالف في ثبوته لله تعالى لأنَّ الله تعالى آمرٌ ، ناهٍ ، مُخْبر ، ولا تحقُّق لهذه الصِّفات بدون الكلام المعنوي ، لكن المُعْتَزِلَة نفوه عن الله تعالى وأثبتُوا لله الكَلام اللَّفْظي فقط ، وقالوا : إنه مَخْلُوق ، خَلقه الله تعالى في الشَّجَرة أو في جبريل أو في النبي . والحنابلة أثبتُوا لله تعالى الكلام اللَّفْظي ، ولم يتكلَّمُوا على الكلام المعنوي لا نفيًا ولا إثباتًا .

هذا هو المشْهُور عن الحنَابِلَة .

وذهبَ القَاضي أبو يَعْلى منهم إلى ما ذهب إليه الأشَاعِرَة . قال : « وهو سُبْحَانه عالم بعِلْم واحِد ، وقَادر بقُدرة واحِدة ، وحي بحياة واحدة ، ومُريد بإرادة واحدة ، ومُتكلِّم بكلام واحِد » . وقال : « غير ممتنع أنَّ له كلامًا واحِدًا بلُغاتٍ مُخْتلفة يحصل الإفهام لكُلِّ واحِد بلُغته »[1] .

---

(١) أبو يعلى : المعتمد في أصول الدِّين ٤٩ـ ٧٩.

وقد استدلَّ الأشَاعِرَة على إطْلاقِ الكلام في اللُّغة على المعنى النَّفْسي بكلام الله تعالى وكَلام رسُوله ، وكلام أقْحَاح العَرب . قال البَاقِلَّاني : « وممَّا يدلُّ على أنَّ حقيقةَ الكلامِ هو المعنى القائم بالنَّفس من الكتاب والسُّنَّة وكلام العرب ، ما نذكر ... وقوله تعالى مُخبرًا عن الكُفَّار : ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة : ٨] . وقوله صلَّى الله تعالى عليه وسلَّم : « يقول الله تعالى : إذا ذَكرني عَبْدي في نفْسِه ...» . ويدلُّ على ذلك أيضًا قول عُمر بن الخطَّاب رضي الله تعالى عنه : « زوَّرتُ في نَفْسِي كَلامًا ، فأتى أبو بَكْر فزَادَ عليه » . فأثْبَت الكَلام في النَّفْس من غير نطق لسان ، وعمر ﷺ كان من أهل اللِّسَان والفَصَاحة .... والعربي الفصيحُ يقول : كان في نفسي كلام ، وكان في نفسي قولٌ ، وكان في نفسي حديثٌ ، إلى غير ذلك ، وأنشد الأخطل :

إنَّ الكَلامَ لَفِي الفُؤاد وإنَّمَا جُعِلَ اللِّسَان عَلى الفُؤاد دَلِيلا[١]

اختلاف الأشَاعِرَة في حُدوثِ الكَلام اللَّفْظي لله تعالى وقدمه :

النَّوع الثَّاني من الكلام الذي أثبته الأشَاعِرَة لله تعالى هو الكلام اللَّفْظي ، وبعد اتِّفاقهم على ثبوته لله تعالى على وجه الحقيقة لا المجاز، اختلفُوا في قِدَمِه وحُدُوثِهِ ، فذهب جمهورُ الأشَاعِرَة والمُعْتَزِلَة عامة إلى حُدُوثه ، وإلى أنَّه غير قائم بالله تعالى لأنَّه تعالى لا يكون محلًّا للحوادثِ ، بل هو قائمٌ بغيره تعالى ، وذلك لأنَّهم رأوا أنَّ الكلام اللفظي لا يتحقَّق إلَّا بحُروفٍ وكلماتٍ وألفاظٍ مترتِّبَة مُتَعَاقِبَة، مَوقُوفٌ وجُود المتأخِّرِ منها على انْقِضَاء المتقدِّم . وهذا من صِفَاتِ المُحدَثات ، فمن أجل ذلك قالُوا بحدوثه؛ بمعنى أنَّ الله تعالى هو الذي استقلَّ بإحداثِه بدُون كَسْب لأحدٍ فيه ، أُوجده الله تعالى في

(١) الباقلاني : الإنصاف ٩٦-٩٧.

اللَّوحِ المحفُوظ أو في الشَّجَرةِ أو في جبريل مثلًا . وهو كَلامه على وجْه الحقيقة يؤدِّيه النَّاس بحرُوفِهم وأصواتهم حين تلاوتِهم له ، نظير تلاوتِهم لغيره من كلام النَّاس . ومع قولهم بحدُوثِ الكلام اللَّفْظي لله تعالى قالوا : لا يجُوز التَّصْريح بذلك إلَّا في مقَامِ التَّعْليم لئلَّا يسْبق الوهْم إلى حُدوثِ الكلام المعنوي النَّفْسي القديم القائم بالله تعالى .

وذهب فريقٌ من الأشَاعِرَة إلى قدم الكلام اللَّفظي وقيامه بالله تعالى كالكلام المعنوي، وأجابوا عن شُبهةِ الجمهُور والمُعْتَزِلَة بالتَّرتيب ، والتَّقدُّم ، والتَّأخُّر ، والابتداء ، والانْقِضَاء ، بأنَّ هذا قياسٌ منهم للغائب على الشَّاهد ، ومن المقرَّر أنَّه غير مقبُولٍ ، فإنَّ التَّرتيب المذكور إنما هو في كَلام المَخْلُوق لعدم مُسَاعدة الآلة . وأمَّا كلام الله تعالى فهو اللَّفظ مع المعنى ، وهو لفظٌ نَفْسي كالمعنى ، قائمٌ بذاته تعالى بترتيب وتقدُّم وتأخُّر ، ذاتيٍّ لا زَمَاني ، وبدون ابتداء وانْقِضَاء ، وبدون صوت ، ومما يُحَاكي ذلك مُحَاكاة بعيدة وجُود الأَلْفَاظ في نفس الحافظ . فإنَّ جميع الحرُوف بهيئاتها التَّأليفيَّة محفُوظة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ، وليس وجود بعضها مَشْروطًا بانقضاء البعض وانعدامه في نفسه ، فبطل ما يتوهَّم من أنه إذا لم يكن ترتيب لا يبقى فَرق بين : «مَلْع» و «لَمع» ونظَائرهما .

وممن ذهب إلى هذا الرَّأي الإمام عبد الكَريم الشَّهْرسْتَانيّ في كتابه « نهاية الإقدام »[١] . وقال السيد الشريف (ت ٨١٦هـ) في مقالةٍ في «شرح المواقف»[٢] أوردها للإيجي (ت ٧٥٦هـ) : إنَّه مَذْهب السَّلَف والقاضي عضُد الدِّين الإيجِي . وادَّعى القاضي أن هذا هو مَذْهب الشَّيخ أبي الحسَن ، وذلك

---

(١) الشهرستاني : نهاية الإقدام ١١٣-١١٧.

(٢) الجرجاني : شرح المواقف ٨:١٠٣.

بحمل المعنى في قول الشَّيخ : « الكَلام مَعْنى نَفْسِي » ، على ما يقابل الذَّات لا ما يُقَابل اللَّفظ ، وذهب إليه السَّعد التَّفْتَازَانيّ ، والسَّيِّد الشَّريف الجُرْجَاني ، وقد علَّق السَّعد القول به على إمْكان تصَوُّر وجُود الألْفاظ بدون ترتيب ، وقد بيَّنَّا إمْكَانه . وكان شَيْخنا المحقِّق الكبير الشَّيخ مُحمَّد العَربكِنْدي يُؤيِّد هذا المذْهَب ويذهب إليه ، وهو المختار عندنا .

والفرق بين هذا المذهب ومذهب الحنابلة أنَّ أهل هذا المذهب يقولُون بقدم الكَلام النَّفْسِي وقيامه بذاته تعالى بمعنى اللَّفظ النَّفْسِي من نوع ما يُعبر عنه بالنسبة للإنسان بحديث النَّفْس ، وهو يكون بدون صوتٍ كما يفيده وصف الكلام بالنَّفْسِي .

وأمَّا الحَنابلة فقد ذهبوا إلى أنَّ كلام الله تعالى مُؤلَّف من أصواتٍ وحُروف مُترتِّبة ، وأنها قائمة بذاتِهِ تعالى .

تَحْقِيقُ مَذْهَبِ الإمَامِ الأَشْعَرِيّ في كَلَامِ الله تَعَالَى :

الذي قرَّرنا أولًا أنه مَذْهب الشَّيْخ أبو الحسن الأَشْعَرِيّ هو الذي نسبه إليه أعْلام الأشَاعِرَة ، مثل ابن فُورَك ، والشَّهْرِسْتَانيّ ، والجُوَيْني ، وغيرهم .

وأمَّا كُتبه الثَّلاثة : « الإبَانَة » ، و« رسَالة إلى أهْلِ الثَّغْر » ، و« اللُّمَع » ، فالذي فيها : أنَّ الكَلام وصفٌ لله تعالى ، قديم قائمٌ به تعالى ، وأنَّه من صِفَات الذَّات مثل العِلْم والقُدْرة .

وأمَّا أنَّه هل هو عبارة عن المعنى النَّفْسِي ، وهو شيء واحِد بسيط لا يتجزَّأ إذا عبَّر عنه بالعربي كان قرآنا ، وإذا عبَّر عنه بالعبرانية كان توراة ، وإذا عبر عنه بالسُّريانيَّة كان إنجيلًا ، كما نسَب هذا القول إليه أعلام الأشَاعِرَة ، أم أنَّ كلام الله عنده عبارة عن اللَّفظِ والمعنى ، وهو بهذا المعنى قديم قائم

بذاته تعالى كما نسبه إليه القاضي عضد الدِّين، ليس في كُتبه الموجُودة شيء من التَّصريح بذلك.

لكن قُوة كَلامه في «الإبَانَة» تُشْعر بأنه قائل بهذا القول الأخير، وهو أنه عبارة عن اللَّفظ والمعنى، وعقَّب كلامه الذي يُشِير إلى ذلك بقوله: «ولا يجُوز أن يُقَال: إنَّ شيئًا من القُرآنِ مَخْلُوق، لأنَّ القرآن بكماله غير مَخْلُوق»، وهذا الكلام يُؤيِّد ما تُشعر به قُوة كلامه المُتقدِّم عليه، لأنَّه إن كان كلام الله معنى واحدًا بسيطًا لا يتجزَّأ، فلا يصحُّ إطلاق هذا الكلام بالنِّسبة إليه، لأن هذا الكلام إنما يصحُّ إطلاقه فيما يتجزَّأ ويتبعَّض، وكلام الله على هذا القول بسيط غير متجزئ ولا مُتَبَعِّض.

فلو كان الكلام عنده مَعْنى واحدًا غير مُتجزِّئ، لما قال: ولا يجوز أنْ يقال: «إنَّ شيئًا من القُرآنِ مَخْلُوق، لأنَّ القُرآن بكماله غير مَخْلُوق»، ولا يصحُّ له أنْ يقوله. وهذا يُوافق ما نسبه القَاضِي عضُد الدِّين إلى الإمام أبي الحسَن، ويُخَالف ما نسبه إليه القوم، من أنَّه معنى واحِد لا يتجزَّأ، إنْ عبَّر عنه بالعربيَّة فهو قُرآن، وإنْ عبَّر عنه بالعبرانيَّة فهو تَوْراة، وإنْ عبَّر عنه بالسُّريانيَّة فهو إنجيل، وهذا الأخير هو مَذْهب ابن كُلَّاب، نقله عنه الشَّيخ أبو الحسن الأَشْعَرِيّ[1]. ونقله عنه غيره من أعْلام الأشَاعِرَة، وغيرهم، ونسَبُوه أيضًا إلى الإمام الأَشْعَرِيّ.

قال ابن فُورَك[2]: «وكان الأَشْعَري يقول: إنَّ كلام الله تعالى شيء واحد، لا يتجزَّأ ولا ينقسم، ولكنه مُحيط بما لا يتناهى من المعاني.

وإذا قيل: إنه كلمات، كما قال الله تعالى: ﴿مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِۚ﴾

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٥٨٤-٥٨٥.

(٢) ابن فورك: مجرد مقالات الأشْعَرِيّ ٦٦.

[لقمان: ٢٧]، كان على مَعْنى التَّفْخيم والتَّعْظيم، وأنه ينُوب مَناب الكلمات».

وليتَ شِعْري هل للشَّيخ في الكَلام رأيان؟! هذا هو الذي أراه، لأنَّ مُعْظم أصْحَابه نقل عنه ما هو المشهور من مذهبه الذي هو مَذْهب ابن كُلَّاب، وليس من المعقول تواطؤهم على الخطأ في هذا النَّقْل.

والقاضِي عضُد الدِّين نسَبَ إليه القول بأنَّ كلام الله عبارة عن الألفاظ والمعاني، وهي مُتجزئة، وغير مُتنَاهِية، وهذا هو الموافِق لظواهِر النُّصُوص من الكِتَاب والسُّنَّة.

مَذْهَبُ السَّلَفِ في القُرْآنِ:

هذا هو مَذْهب السَّلَف، فإنَّ المِحْنَة التي جَرَت على السَّلَف في قضيَّةِ «خَلْق القُرآن» إنما كانت دائرة على الألْفَاظ، حيث إن المُعْتَزِلَة كانوا يقولون بخَلْق القرآن، والقُرآن عندهم هو الألفاظ المَخْلُوقة، والمُعْتَزِلَة لا يقُولون بالمَعْنى القَائِم بالله تعالى، فكانوا يُطالبُون أهل السُّنَّة بالقَولِ بما يقُولون هُم به من حُدوث القُرآن بمعنى الألفاظ المَخْلُوقة، وكان أهلُ السُّنَّة يمتنعُون عن القول بهذا القول، وقاسَوا في هذا السَّبيل ما قاسَوا، فلو كانوا يقولون بما قَال به ابن كُلَّاب من أن الكلام القديم القائم بذات الله هو المعنى النَّفْسِي، وأنَّ الألْفَاظ حادثةٌ ـ وهذا هو الذي تقرَّر عند مُعْظم الأشَاعِرَة مذهبًا لهم، ونسَبُوه إلى الإمام الأشْعَرِيِّ ـ، لكانوا مُتَّفقِين مع المُعْتَزِلَة في القول بحدُوثِ الألْفاظ، وهذا ما كان المُعْتَزِلَة يُطَالبونهم بالقول به، فلماذا إذًا يكون التَّعْذيب من جَانب المُعْتَزِلَة لهم؟ ولماذا يكون الصَّبر والتجَلُّد على مُقَاساة العذاب من جانب أهل السُّنَّة؟ فهذا التَّعْذيب من قبل المُعْتَزِلَة، ومُقَاسَاة العذاب من قبل أهل السُّنَّة يدلُّ دِلالة قاطعة على أنَّ السَّلَف كانوا قائلين بقِدم القُرآن، بمعنى اللَّفظ والمعنى.

وهذا ما قَرر الشَّهْرَسْتَانيّ أنه مَذْهب السَّلَف ، ونسَب القول به القَاضي عضُد الدِّين إلى الشَّيخ أبي الحسَن ، وهو الذي يدلُّ عليه كلامه في «الإبَانَة» دلالة قريبة من الصَّراحة ، كما قدَّمناه آنفًا . فهذا القَول إذًا هو مَذْهب الأَشْعَرِيّ في كلام الله تعالى ، أو هو أحدُ قَولين له في ذلك .

مَذْهَبُ ابنِ كُلَّابٍ في القُرآنِ ، ومَا يُرَدُّ به عَلَيْهِ :

أمَّا ابن كُلَّاب فبِناءً على أصْلِه من امتِنَاع حُلول الحوادث بذاتِ الله تعالى كان يرى أنَّه لو قال بما قال به السَّلَف من أنَّ القُرآن عبارة عن اللَّفظِ والمعْنى ، وهو قائم بذاتِ الله تعالى ، يلزم من ذلك قيام الحوادث بالله تعالى ، لأنَّ الألْفَاظ مُترتِّبة مُتعاقِبَة ، لها ابتداء وانْقِضَاء ، وهذه صِفَات المُحْدَثات ، فمن أجل الهروبِ من هذا اللَّازم بحسَبِ ما يراه اخترع القول بقدم المعنى النَّفْسِي ، قال : إنَّ كلام الله القَديم القائم بذاته تعالى عبارة عن أمرٍ واحِد بسيط ، لا يتجزَّأ ولا يتبعض ، ولا يتعدَّد مثل عِلمه تعالى ، وتبعه على ذلك أبو الحسن الأَشْعَرِيّ فيما هو المشْهور من مذهبه ، وقد أَجَبْنا آنفًا عن هذه الشُّبهةِ التي هي شُبْهة المُعْتَزِلَة في قولهم بحدوث القُرآن .

ويُرَدُّ عَلَى مَذْهبِ ابنِ كُلَّابٍ بأمورٍ :

الأوَّل : أنه مُخَالف لمذهَبِ السَّلَف .

الثَّاني : أنَّه مُخَالفٌ لظَواهر النُّصوصِ من الكِتَاب والسُّنَّة ، مثل قوله تعالى : ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف : ١٠٩] ، وقوله تعالى : ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان : ٢٧] . وقد ورد من الأحاديث جُمْلة كبيرة

في هذا المعنى، وهذه الآيَات والأحاديث تدلُّ على كثرةِ كلامِ الله تعالى كَثْرةً خَارِجَة عن الحَصْر.

الثَّالث: يلْزمُ عليه أنْ يكُون القُرآنُ، والتَّوراة، والإنْجيل، والزَّبور أمورًا مُتَّحدة بالذَّات مُخْتلفة بالاعتبار، وهذا ما لا يقوله عاقل.

الرابع: أنَّ هذا مذْهَب غير مَعقُول، وقد اعترفَ بانعدامِ مَعْقُوليَّته إمام الحرمين نقله عنه السَّعد في «شَرْحِ المقَاصِد»[1]. وأقرَّه عليه. كيف يكون شيءٌ واحد بسيط غير مُتجزِّئ ولا مُتبعِّض أمرًا مرَّة، ونهيًا مرَّة أخرى، ومرَّة أخرى خبرًا، ومرَّة قُرآنًا، ومرَّة تَورَاة، ومرة أُخْرى إنْجِيلًا، ومرَّة سُورة البَقَرة، ومرَّة أُخْرى سُورَة الإِخْلاص؟!

وما قاله ابن كُلَّاب من قياسه على صفة العلم وأنَّها صفة واحدة كثيرة التَّعلُّقات، غير صحيح، لأنَّ العِلْم صفةُ انْكِشَاف يصحُّ أنْ ينكشف بها ـ وهي صفة واحدة غير مُتكثِّرة ـ أمور كثيرة، بخلاف الكلام، فإنَّه يكون مرَّة أمرًا، وأُخْرى نهيًا، ومرَّة قُرآنًا، وأخرى إنجيلًا، ومرة أُخْرى توراةً، ولا يُتصوَّر فيما هِذا وصْفه البساطة وعدم التجزؤ. وأنْ يكون صِفةً واحدة كثيرة التَّعلقات.

مَذْهَبُ ابنِ تيميَةَ في كَلَامِ الله تَعَالَى وَبَيَانُ زَيْفِهِ:

بعد هذا نريد أنْ نتعرَّض لمذهب ابن تَيْمِيَّة حيث يقول: إنَّ نوع كلام الله تعالى قديم وأفراده حَادثة. وجعل النَّوع من صفات الذَّات، والأفراد من صفات الفِعْل الحادثة القائمة بذات الله تعالى، وهذا القول مردودٌ عليه بأُمورٍ:

الأَوَّل: أنه ـ كما قدَّمنا ـ مُخالفٌ لبَدَاهةِ العقُول؛ لأنَّ النَّوع عبارة عن مجْمُوع الأفْراد، فإذا كانت الأفْراد حادثة كان النَّوع حادثًا لا مَحَالة.

(١) التفتازاني: شرح المقاصد ٢:١٠٦، ٣:١١٩.

الثَّاني : أنه مُستلزم للقَولِ بحدوثِ القُرآن ، لأَنَّه إنْ كان للكلامِ أفْراد ، وكانت أفراد الكلامِ حادثة ، كان القُرآن حادثًا ، لأَنَّ القُرآن يكون حينئذ من أفْراد الكلام ، نزل بعد التَّوراة والإنجيل ، ولا يكون عبارة عن نوع الكلام ، فيكون حادثًا مَخْلُوقًا .

الثَّالث : أنَّ ابن تَيْمِيَّة ينسب رُأيه هذا كسائر آرائه إلى السَّلَف ، مع أنَّ السَّلَف مُجمعُون على القول بعدم خَلْقِ القُرآن مُطْلقًا ، ولم يقل أحدٌ منهم بهذا التَّفْصيلِ ، بل في كَلامِ الإمام أبي حنيفةَ والإمام أحمد ما ينْفِي القول بهذا التَّفْصيل .

قال الإمام أبو حنيفة في «الفِقْه الأَكْبَر» : « وقد كان الله تعالى مُتكلِّمًا ولم يكن قد كلَّم مُوسَى ... فلمَّا كلَّم مُوسَى كلَّمه بكلامه الذي هو صفة له في الأزَل ... ونحن نتكلَّم بالآلات والحروف ، والله تعالى يتكلَّم بلا حروف ، ولا آلة ، والحرُوف مَخْلُوقة ، وكَلام الله غير مَخْلُوق » .

فقول الإمام أبي حنيفة : « فلمَّا كَلَّم مُوسَى كلَّمه بكَلامه الذي هو صفة له في الأزل » نصٌّ على نفي هذا التَّفْصيل ، ونفي للقول بحدُوثِ ما سَمَّاه ابن تَيْمِيَّة أفراد الكلام وحكم بحدُوثهِ ، لأَنَّه لو كان للكلام أفرادٌ لكان الكلام الذي كلَّم الله به موسى من تلك الأَفْراد .

ونقل أبو الفَضْل التَّميمي عن الإمام أحمَد أنَّه قال : « إنَّ لله كلامًا هو به مُتكلِّم ، وذلك صِفة له في ذاته ، خالف به الخُرس والبُكْم والسُّكوت ، وامتدح بها نفسه ... وكان يقول : « إنَّ القُرآنَ كيف تصَرَّف غير مَخْلُوق » .
وروى ابن الجَوْزِي بسَندِه المتَّصلِ إلى أبي بَكْر أحمد بن محمَّد البَرْذَعي التَّميمي فيما كتبه الإمام أحمد إلى مُسَدَّد بن مُسَرْهَد : قال : « مَا تَكلَّم الله به فليس بمَخْلُوق ، وما أخبر به عن القُرُون الماضية فغير مَخْلُوق ، وما في

اللَّوحِ المحفُوظِ فغير مَخْلُوق»[١].

وهذا الكَلام من الإمام أحمد نَصٌّ على أنه لا يُحْكم على القُرآن بأنَّه صفة فعل، ولا بالحدُوثِ بوجه من الوجوه، ولا في مرتبةٍ من المراتب، حيث قال أوَّلًا: إنَّ الكلام صفة لله في ذاته، فجعل الكلام صفة ذاتٍ، ولم يجعله صفة فعل، ثم قال: «إنَّ القُرآن كيف تصَرَّف غير مَخْلُوق»، وقال: «ما تكَلَّم الله به فليس بمَخْلُوق، وما أخبر به عن القرون الماضية فغير مَخْلُوق، وما في اللَّوحِ المحفُوظ غير مَخْلُوق»، فنفى المَخْلُوقيَّة عن القُرآنِ في جميع الصُّور وفي كُل المَراتِب، وحكم بعدم الخَلق لما سَمَّاه ابن تَيْمِيَّة أفراد الكلام وحَكَم بحدُوثه.

وهذا ردٌّ لفِكْرة قدم النَّوع وحدُوث الأفراد، الذي يقول به ابن تَيْمِيَّة، وينسبه إلى السَّلَف، فالقول بأن كلام الله قديم النَّوع حادث الأفراد ـ مُخَالف لصريح كلام الإمام أبي حنيفة، وكلام الإمام أحمد، كما أنَّه مُخالف لعقيدةِ السَّلَف.

ولو كان مذهب السَّلَفِ هو مَذْهب ابن تَيْمِيَّة هذا، فلماذا قاسى السَّلَف ما قاسوه في المحنة من أجل امتناعهم عن القولِ بخَلْقِ القُرآن؟ وكان من السَّائغ لهم أنْ يقُولوا: القرآن مَخْلُوق، ويَقصِدُوا به الأفراد دون النَّوع.

الرَّابع: أنَّ رأي ابن تَيْمِيَّة هذا كما أنه مُخَالف لمذْهَبِ السَّلَف، مخالف لما ثبتَ عن الإمام أحمد أنَّه أوَّل قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢] بأنه مُحْدث نزُوله على مُحمَّد ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم ـ لا نفسه[٢]، وذلك لأنه لو فرض أنَّ لكلام الله تعالى أفرادًا، لكان الآتي للنَّاس من الذِّكرِ من أفراد الكَلامِ، ولم يكُن

(١) ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد ٢٢٥.

(٢) أحمد بن حنبل: الرد على الجَهْمِيَّة ٢٤٦ـ٢٤٧.

الآتي إليهم هو النَّوع ، وقد حكم الإمام أحمد على الآتي لهم بالقدم ، وحمل الحدوث الوارد في الآية على حُدُوث النُّزول لا على حُدوث الأفراد ، فهذا الكلام الثَّابت عن الإمام أحمد ردٌّ لفكرةِ قدم النَّوع وحدوث الأفراد .

الخامس : أنَّ الإمام أحْمَد قد كان شَديد الإنْكَار على من قال : لفظي بالقُرآنِ مَخْلُوق ، مع أنه كلام صحيح قد قال به فريقٌ كبير من أئمَّة أهل السُّنَّة كالحُسَين الكَرَابِيسي والبُخَاري ومُسْلم ، وداودَ الأصْفَهاني ، وغيرهم ، ومن أجْل إثْبات ذلك ألَّفَ كِتَابه «خَلْقُ أفْعَال العِبَاد» ، وذلك لأنه كان يرى أن التَّلفُّظَ بهذا القول مُوهم للقولِ بخَلْق القُرآنِ ، وقد يكون ذَريعة للقَولِ بخَلْقه عند بَعْضِ النَّاس .

فلو كان أحدُ النَّاس قال بقول ابن تَيْمِيَّة هذا على عهْدِ الإمام أحْمَد فماذا عسى أن يكون موقفُ الإمام أحْمَد من هذا القائل؟ فهل كان الإمام أحْمَد يُسَلِّم له هذا القول ، وهو الذي قَاسَى ما قَاسَى في سَبيلِ مُعارضةِ القول بخَلْقِ القُرآنِ مُطْلقًا ، أم كان يُعارضه ، ويُشدِّد النَّكِير عليه ويبدِّعه من أجْل ذلك؟ لا شُبْهةَ أنْ الاحتمال الأخير هو الذي يُناسِب موقف الإمام أحمد ، وشدَّة صلابته في هذه المسْألة .

الكَلَامُ عَلَى دَلِيلِ حُدُوثِ الأَعْرَاضِ والأَجْسَامِ :

من فروع القول بامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى دليل حدوث الأعراض المقتضي لحدوث الأجسام، الذي نظمه الفَلاسِفةُ للاستِدْلال به على حدوث العالم ، والتَّوصُّل من ذلك إلى وجود الخالق البارئ ، وتبعهم على ذلك المُعْتَزِلَة ، ثم ركز عليه الأشَاعِرَة بعد ذلك .

وذلك حيث أثبتوا حدوث الأعراض أوَّلًا ، واسْتَدلُّوا به على حدوث

الأجسام لعدم خلوها عن الأعراض، وقالوا: ما لا يخلو من الحادث حادث، واستدلُّوا بذلك على وجود الخالق المبدع للعالم.

والإمام الأشْعَرِيّ من أجل قوله بامتناع قيام الحوادث بذات الله ـ تعالى ـ سلَّم للفَلاسِفة والمُعْتَزِلَة دليلهم هذا، ورأى أنه دليل صحيح، لكنه خالف المُعْتَزِلَة في أمرين:

الأول: أنَّ الأَشْعَرِيّ لم يلتزم بما رآه المُعْتَزِلَة لوازم لهذا الدَّليل، مثل إنْكار العلو والفَوقِيَّة لله تعالى، ونفي الصِّفات الخَبَرِيَّة، فأثبت العلو والاستواء كما أثبت الصِّفات الخَبَرِيَّة كالوجه واليد والعينين مع نفي الجِسْمِيَّة ولوازمها عنها حيث أثبت هذه الأمور صفات لله تعالى بلا كيف ولا حد، فوافق بذلك النَّص ولم يخالِف العَقْلَ والدَّليلَ.

الثَّاني: أنَّ الإمام الأَشْعَرِيّ مع تسليمه لهم هذا الدَّليل انتقده بأمرين:

الأوَّل: شدَّة خفائه وغموضه، ووعورة مسلكه، وأنه لا يتم الاستدلال به إلَّا بعد رتب كثيرة يطول فيها الخلاف، ويدقُّ عليها الكلام.

الثَّاني: أنَّ هذا المَنْهَج في الاستدلال على حدوث العالم، ووجود الصَّانع له ليس مَنْهَجًا نبويًّا، وإنَّما هو مَنْهَج الفَلاسفة صاروا إليه لدفعهم الرُّسل وإنكارهم لجواز مجيئهم.

فاعتبر الإمام الأَشْعَرِيّ هذا الدَّليل ـ إذًا ـ مثل لَحْم جَملٍ غث على رأس جبلٍ وَعْرٍ، لا سَهل فيُرْتَقى ولا سَمِينٍ فَيُنْتَقى.

واسْتَعَاض الإمَام الأَشْعَرِيّ عن هذا الدَّليل بدليلين آخرين:

الأوَّل منهما: بنَاهُ على جملةٍ من الآياتِ التي استدلَّ الله تعالى بها على وجوده باختلاف الصُّور والهيئات واختلاف اللُّغات ودلائل الأنفس والآفاق.

الثَّاني : بناه على ثبوت ما يدلُّ على صِدق الرَّسول في دعوى الرِّسالة من الدَّلائل والمعجزات ، وأنَّه بعد ثبوت صدق الرَّسول في دعواه الرِّسالةَ بدلائله ، تؤخذ أخباره كلها مُسَلَّمة ، ومنها إخباره بحدوث العالم ، ووجود الخالق البَارِئ . فإنَّ ثبوت الشَّرع عند الإمام متوقف على ثبوت النُّبوَّة فقط كما سيأتي قريبًا .

أما جمهور مُتأخِّري الأَشَاعِرةِ أو كثير منهم فوافقُوا المُعْتَزِلَة بالنسبة إلى هذا الدَّليل في أمرين خالفوا فيهما شيخهم :

الأول : حصْرهم دليل حدوث العالم ، وإثبات البارئ تعالى في دليل حدوث الأعراض والأجسام الذي نظَّمه وركَّز عليه الفلاسفة والمُعْتَزِلَة .

الثَّاني : أنَّهم بنوا عليه ما بناهُ عليه المُعْتَزِلَة من نفي العُلوِّ والفَوقِيَّة ، ونفي الصِّفات الخَبَرِيَّة مما يقتضي في الشَّاهد الجسميَّة ولوازمها . والله تعالى أعلم .

الفصل الخامس : بيان أن ثبوت الشَّرع عند المكلَّف موقوف على العَقْل :

أقولُ : من أجل أن تتضح قضية توقُّف ثبوت الشَّرع عند المكلَّف على العَقْل ، لا بد من بيان قضيَّة ثبوت الشَّرع على المُكلَّف ، حتَّى يتَّضح الفَرق بينها وبين ثبوت الشَّرع عند المكلَّف ، ولا تلتبس إحدى المسألتين بالأخرى ، فنقول :

الفرق بين ثبوت الشَّرع عند المكلَّف ، وثبوته على المكلَّف ، وبيان أنَّ الأول عقلي ، والثَّاني شرعي :

أمَّا ثبوتُ الشَّرع على المكلَّف فمن المقرر أن الأَشْعَرِيّ يرى أن الأحكام لا تثبت على المكلَّف إلَّا بالشَّرع ، وأنه لا دخل للعقل في ثبوت شيء من الأحكام الشَّرعية على المكلَّف ، فنفى الإمام الأَشْعَرِيّ القول بالحسن والقبح

العَقْليين أوَّلًا ، وقال : الحسن : ما ورد الشَّرع بحسنه ، والقبيح : ما ورد الشَّرع بقبحه ، وبتعبيرٍ آخر : ورد الشَّرع بطلب الفِعْل فحُسْن ، وورد بالنَّهْي عنه فقبُح ، على خلاف ما يقوله المُعْتَزِلَة من أنَّ الفِعْل حسن فطلب ، وقبح فنهي عنه . ثم بنى الإمام الأَشْعَرِيّ على أصله هذا قوله : إنَّه لا حكم للعقل بشيء من الأحكام الشَّرعيَّة ، وأن ثبوت الأحكام الشَّرعية كلها - ومن جملتها وجوب معرفة الله تعالى ووجوب النَّظَر في مُعْجزات الرَّسول على المكلَّف - متوقفة على ورود الشَّرع مع بلُوغ الدَّعْوة إلى المكلَّف ، فلا يجب عند الأَشْعَرِيّ على المُكلَّف قبل ورود الشَّرع وبلوغ الدَّعوة إليه شيء من الأحكام الشَّرعية بما فيه معرفة الله تعالى ، فلا يُؤاخذ الإنْسَان قبل ذلك عنده بما هو عليه من الكفر والشِّرك وسائر المعاصي ، بل هو من أهْل النَّجاة ، ودليله على ذلك قوله تعالى : ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] ، إلى غير ذلك مما يدلُّ على هذا الأمر من الآيات .

نقل ابن فُورَك عن الإمام الأَشْعَرِيّ أنَّه كان يقول : « إنَّ وجُوبَ النَّظَر في مُعْجِزة الرَّسُول إنما يتعلَّق أيْضًا بإيجاب الرَّسُول ، وهو إيجاب الرَّسُول ذلك عليه بقوله وأمره ونهيه ووعده ووعيده ، فإذا كان الرَّسول صادقًا وجب الفِعْل بقوله وإيجابه ، وليس يتعلَّق وجُوب ذلك على من يجب عليه بعلمه بوجوبه وصحَّة أمر من يُوجبه ، وبصدق من يخبره عن ذلك ، لأنَّ الواجب قد يتقرَّر وجوبه وإن لم يُعْلَم من يجب عليه وجُوبُ ذلك عليه »[1]. هذا عن ثبوت الشَّرع على المكلَّف .

وأما ثُبوتِ الشَّرع عند المكلَّف بمعنى اعتقاده بصحَّةِ الشَّرع ، وجزمه بصِحَّته فهو عند الأَشْعَرِيّ وعند الأَشَاعِرةِ عامَّة موقوف على العَقْل ، بمعنى

(١) ابن فورك : مجرد مقالات الأشعَرِيّ ١٧٢.

أنَّه لا يصِحُّ الاستدلال عليه بالشَّرع ، وإنما يصحُّ الاستدلالُ عليه بالعَقْل ، وهذا الحكم ممَّا لا يجوز الخلاف فيه لأحدٍ من العُقَلاء ، فإنه من البديهي أنه لا يصحُّ الاستدلالُ على ثُبوت شيءٍ بنفس ذلك الشَّيء ، لأنَّ هذا الشَّيء الذي يحتاجُ إلى الإثباتِ المفرُوض أنَّه غير مُسَلَّم الثبوت ، فلابدَّ أن يكون دليله أمرًا آخر مُسَلَّمًا ثبوته ، فما دام أن الشَّرع لا يزال غير ثابت عند المكلَّف فلا يصحُّ الاستدلال له على إثباته عنده به ، بل لا بُدَّ من الاستدلال على إثباته عنده بأمرٍ آخر ، وهو العَقْل فقط .

وذلك أن أسباب العلم للنَّاسِ ثلاثة : الحسُّ ، والعَقْل ، والخبر الصَّادق .

والشَّرع ليس من المحسُوسَات حتَّى يثبت بالحسِّ ، وهو نفسه الخبر الصَّادق ، فلا يصحُّ إثباته بنفسه ، فلم يبقَ مَعْنى لإثباته إلَّا العَقْل .

الإمام الأَشْعَرِيّ يقول بتوقُّفِ ثبوت الشَّرعِ على العَقْل بالنِّسْبة إلى ثبوت الرِّسالة فقط :

قول الإمام الأَشْعَرِيّ بتوقُّف ثُبوت الشَّرع عند المكلَّف على العَقْل منحصرٌ في قضيَّة واحدة فقط ، وهي ثُبوت رسالة الرَّسول ، فإذا ثبتت رسالة الرَّسول بالدَّلائل الدَّالة عليها عند المُكلَّف فقد ثبتت عنده جميع الأحْكَام الشَّرعيَّة ، ومنها وجُوب معرفة الله بصفاته .

قال الإمام الأَشْعَرِيّ[(١)] : « اعلموا ـ أرشَدكُم الله ـ أنَّ ما يدلُّ على صِدق الرَّسُول ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسَلَّم ـ من الدَّلائل والمُعْجِزات ـ بعد تنبيهه لسائر المُكلَّفين على حَدَثهم ووجُود المُحدِث لهم ـ قد أوجب صِحَّة أخباره ، ودلَّ على أنَّ ما أتى به من الكِتَاب والسُّنَّة من عند الله ، وإذا

(١) الأشعري : الرسالة إلى أهل الثغر ٤٥-٥٧.

ثبت بالآيات صِدْقه فقد علم صِحَّة كل ما أخبر به النَّبي ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم ـ وصارت أخباره عليه الصَّلاة والسَّلام أدلة على صِحَّةِ سائر ما دعا إليه من الأُمورِ الغائبة عن حواسِّنا، وصِفَات فعله، وصار خبره عليه الصَّلاة والسَّلام عن ذلك سبيلًا إلى إدْرَاكه، وطريقًا إلى العِلْم بحقيقته.

وكان ما يستدلُّ به من إخباره عن ذلك أوضح دلالةً من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفَلاسفة ومن تبعهم من القَدَرِيَّة وأهل البِدَع المُنْحَرفين عن الرُّسل عليهم الصَّلاة والسَّلام، من قِبَل أنْ الأَعراض لا يصحُّ الاستِدْلال بها إلَّا بعد رُتَبٍ كثيرة يطُول الخلاف فيها ويدقُّ الكلام عليها ...

وليس يُحْتَاج ـ أرشدكم الله ـ في الاستدلال بخبر الرَّسول عليه الصَّلاة والسَّلام على ما ذكرناه من المعرفة بالأمر الغائب عن حواسِّنا إلى مثل ذلك، لأنَّ آياته والأدلَّة على صِدْقه محسُوسَة مُشاهَدة، قد أزعجت القلوب وبعثت الخواطر على النَّظَر في صِحَّة ما يدعو إليه ...».

فالإمام الأَشْعَرِيّ يرى أنَّ ثبوت الشَّرع مُتوقِّف على ثُبوتِ الرِّسالة بدلائلها فقط، ولا يتوقَّف على معرفة الله تعالى، وذلك لأنه عند ثُبوت رسالة الرَّسول يثبتُ صِحَّة كل أخباره، ومن أخباره وجود المُحدِث لهذا العالم.

هذا ما يقوله الإمام، وهو كلام حق لا رَيْبَ فيه، وعليه يكُون ثُبوت المُحدِث للعالم بهذه الطريقة بالدَّليل المركَّب من العَقْل، وهو دليل صدق الرَّسول في دعواه الرِّسالةَ، والسَّمع، وهو إخبار الرَّسول بذلك.

وجود المُحدِث للعالَم بصِفَاته يثبتُ بنفس الدَّليل الدَّال على صِدْق الرَّسُول:

نقُول: إنَّ ثبوت المُحدِث لهذا العالم كما يثبتُ عند ثبوتِ صِدْق الرَّسول بإخباره بذلك، كذلك يثبت وجُود المُحدِث للعالم بحياته وعلمه

وقدرته وإرادته بنفس الدَّليل الدَّال على صدق الرَّسُول في دعواه الرِّسالةَ ، وذلك لتوقُّفِ الرِّسالة على وجود المرسِل وعلى اتِّصَافه بهذه الصِّفات ، ولاستلزام الرِّسالة وجود المرسِل واتِّصَافه بهذه الصِّفات لزومًا بيِّنًا . وعلى هذا يكون إثبات وجود الله تعالى بالدَّليل العَقْلي المحض .

فثبوت صدق الرَّسول في دعْواه الرِّسالةَ دليلٌ عَقْلي مستقل على وجود الله تعالى بصفاته .

بل قد عدَّ الإمام الملهم نابغة العَصْر الأُستاذ سَعيد النُّورسِي إثبات صدق الرَّسول في دعواه الرِّسالةَ أقوى دليل يؤدِّي إلى إثبات الصَّانع الواحد ، قال[1] : « إنَّ أقوى مَنْهَج من بين المناهج المؤدِّية إلى معْرفةِ الله تعالى كَعْبة الكمالات ... فهو رُوح الهداية ، وأصدق شاهد ، وأفصح برهان ناطق ، وأقطع حُجَّة على الصَّانع الجليل ...

نعم ، إنَّ محمَّدًا ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم ـ حُجَّة قاطعة على وجود الله تعالى ، وعلى النُّبوَّة ، وعلى الحَشْر ، وعلى الحقِّ والحقيقة ، كما سيأتي تفصيله .

تنبيه : عدوم لزوم الدَّوْر؛ لأن صدقه ثابت بأدلة لا تتوقف على أدلة الصَّانع .

إنَّ الرَّسُول الكريم ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم ـ بُرهان على وجُودِ الله تعالى ، لهذا يجب إثبات صدق هذا البُرهَان ونتائجه وصِحَّته صُورَة ومادَّة » . انتهى .

وبهذا البيان ظهر أنَّ دلائل وجود الله تعالى منها ما يكون عقليًا محضًا ، ومنها ما يكون مركَّبًا من العَقْل والسَّمْع ، وأما ثبُوت رسالة الرَّسول فالدَّليل

(١) سعيد النورسي : صيقل الإسلام ١٣٤.

عليه لا يكون إلَّا عَقْليًا محضًا، ولا دخل لإخباره في ذلك، نعم قد يكون مُركبًا من الدَّليل العَقْلي والسَّمْعي، وذلك بالنسبة لمن آمن برسول من الرُّسل السَّابقين أخبر برسالة مُحمَّد ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم ـ إذا علم أنَّ الذي أخبر به هذا الرَّسول هو مُحمَّد، صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم.

أقول: من الدَّليل على أنَّ ثُبوتَ الرِّسالة كافٍ في ثُبوت وجُودِ الله تعالى بصِفَاته، وثبوت الشَّرع عند المكلَّف، أنه لو لم يكن ثبوت الرِّسالة كافيًا في ذلك لما كانت الحجَّة قائمة ببعثة الرُّسُل على الملاحدة المنكرين لوجود الله تعالى، والله تعالى يقول: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]. فلو كانت الدَّلائلُ الدَّالة على صدق الرَّسُول في دعواه الرِّسالة موقوفًا دلالتها على ثبوت وجود الله تعالى ووجود وحْدانيَّته عند المدعُوين بدلائل أخرى، لما قامت الحُجَّة لله تعالى على الملاحدةِ والمُشْركين ببعثة المُرسَلين.

مُقْتضى مذهب الأشَاعِرَة أنَّ أوَّل واجبٍ على المُكلَّف هو مَعْرفة صِدْق الرَّسُول:

ههنا أمر من المناسب أنْ نُنبِّه عليه، وهو أن مقتضى قول الأشْعَرِيّ: إن معرفة الله تعالى لا تجب إلَّا بالشَّرع أي بإخبار الرَّسُول بوجوبها، وقوله: إنَّ وجود الله تعالى يثبت عقلًا بإخبارِ الرَّسُول به بعد ثبوت صدق الرَّسُول في دعواه الرِّسالة، وقوله: إنَّ ثبوت الشَّرع موقوف على ثُبوت صِدْق الرَّسُول فقط، وليس موقوفًا على ثبوتِ وجُودِ الله تعالى ـ مقتضى هذه الأقوال أن يكون أوَّل واجبٍ على المُكلَّف هو معرفة صدق الرَّسول في دعواه الرِّسالة، وهذا ما نذهبُ إليه.

لكن هذا القول لم يثبت لا عن الأَشْعَرِيّ ولا عن أحدٍ من الأشَاعِرةِ، بل الثَّابتُ عن الأَشْعَرِيّ القولُ بأنَّ أوَّل واجبٍ على المُكلَّف هو معرفة الله

تعالى ، والثابتُ عن بعض الأشَاعِرةِ هذا القول ، وقال بعضهم : إنَّ أوَّل واجبٍ على المُكلَّف هو النَّظَر في الدَّليل المؤدِّي إلى معرفة الله تعالى ، وقال بعضٌ آخر : هو معرفة المقدِّمة الأُولى من هذا الدَّليل ، وقال بعضٌ آخر : هو قصد الدَّليل والتَّوجُّه إلى الاستدلال .

الخِلافُ بين الإمَامِ الأَشْعَرِيّ والأشَاعِرةِ فيما يتوقَّف عليه ثبوت الشَّرع :

ظهر مما تقدَّم أنَّ الإمام الأَشْعَرِيّ يقول بتوقُّف ثبوت الشَّرع على ثبوت رسالة الرَّسول فقط ، ولا يقول بتوقُّف ثبوت الشَّرع على ثبوت وجود الله تعالى ، بل يرى أنه يكفي في ثبوت وجود الله تعالى إخبارُ الرَّسول الثَّابتة رسالته بذلك ، وهذا الإخبار من جملة الشَّرع ، وهذا الدَّليل ـ كما قلنا ـ مُركَّب من العَقْل والسَّمْع ، وليس دليلًا عقليًا محضًا .

لكن كثيرًا من الأشَاعِرةِ قد صرَّحُوا بأنَّ ثبوت الشَّرع يتوقَّف على معرفة الله تعالى ومعرفة الرَّسول ، فإنْ كانوا أرادوا أنه يتوقَّف على معرفة الله بأيِّ دليل كان ، سواء كان دليلًا مُشتقلًا أو كان دليل صدق الرَّسُول ، أو كان إخبار الرَّسُول بذلك بعد ثبوت صدقه ، فكلامهم صحيح .

وأمَّا إنْ كانوا أرادوا معرفة الله بدليل عقلي محض مستقل ـ وهذا ما يدلُّ عليه كلامهم ـ فقولهم غير صحيح ، كما أنَّهم قد خالفوا بقولهم هذا إمامَهم .

العَقْل والنَّقْلُ أَيُّهما يُقَدَّمُ عِنْدَ التَّعَارُضِ :

بعد هذا ننتقل إلى مشكلة المشاكل وهي قضية تقدُّم العَقْل على النَّقْل ، وأنَّ أيهما يُقدَّم عند التَّعَارُض ، ورأي الإمام الأَشْعَرِيّ في ذلك ، فنقول وبالله التَّوفِيق :

الإمامُ الأَشْعَرِيّ يقولُ بتقدُّم العَقْل على ظاهر النَّقْل :

ثبت فيما تقدَّم أنَّ الإمام الأَشْعَرِيّ يقول بتوقُّف ثبوت الشَّرع على ثبوت صِدْق الرَّسول في دعْوَاه، وثبوتها لا يكون إلَّا بالعَقْل. وقلنا : إن هذه القضية لا ينبغي أن يخالف فيها أحد من العُقلاء.

فقول الإمام هذا هو قول منه بتقدم العَقْل على النَّقْل، لأن العَقْل هو شاهد الشَّرع الّذي به ثبت صحته، ومن البديهي أن الدَّليل مقدَّم على المدلول.

وأمَّا أيُّهما يقدم عند التَّعارُض، وبتعبيرٍ أصح وأوضح : إذا عارض العَقْل ظاهر الشَّرع هل يحكم بظاهر الشَّرع، ويلغى حكم العَقْل، أم يبقى حكم العَقْل محفوظًا ومسلَّمًا به، ويؤوّل ظاهر الشَّرع؟

وإنما قلنا: «ظاهر الشَّرع»؛ لأنه لا يتصور وقوع المعارضَة بين حكم العَقْل القطْعِيّ، وبين حكم الشَّرع القطْعِيّ : وهو ما ثبت بدليل قطعي الثُّبُوت قطعي الدِّلالة. أقصى ما يمكن أن يقع هو المعارضة بين حكم العَقْل القطْعِيّ وظاهر الشَّرع.

فنقول : قد ثَبت أنَّ العَقْل أصل للشرع وشاهد على ثبوته، فإذا كان حكم العَقْل في قضيَّةٍ من القضايا قطعيًا إمَّا لكونه بديهيًا أو لثبوته بدليلٍ قطعي لا يحتمل النَّقض والتَّشْكيك، فحينئذ لا يجوز لنا ـ ما دمنا عقلاء ـ إلَّا أن نأخذ حكم العَقْل مُسلَّمًا، ونؤوِّل ما خالفه من ظاهر الشَّرع، وإذا عكسنا ورددنا حكم العَقْل كنَّا قد عدنا إلى ثبوت الشَّرع بالنَّقض، لنقضنا حكم شاهده الذي به ثبت صحَّتُه.

والإمام الأَشْعَرِيّ حينما يقول بتوقُّف ثبوت الشَّرع على ثبوت رسالة الرَّسول بالعَقْل، هو بطبيعة الحال قائل بهذا الأصل وهذه القاعدة، ثم إنَّ

هذه القاعدة قاعدة ذهبيّة لا ينبغي لعاقلٍ أن يتشكّك فيها؛ لما قلناه .

مُغالَطَة ابن أبي العِزّ في مُعارَضة القَوْل بتقدُّم العَقْل على ظاهر النَّقْل :

حاول ابن أبي العز في شرحه للطَّحَاوِيَّة[1] أن يعارض هذه القاعدة بقوله : إنَّ العَقْل قد دلَّ على صِحَّة السَّمع ووجوب قبول ما أخبر به ، فلو أبطلنا النَّقْل لكنا أبطلنا دلالة العَقْل ، ولو أبطلنا دلالة العَقْل لم يصلح أن يكون معارضًا للنَّقْل ، لأن ما ليس بدليلٍ لا يصلح لمعارضة شيءٍ من الأشياء ، فكان تقديم العَقْل موجِبًا لعدم تقديمه ، فلا يجوز تقديمه .

وهذه مُغَالَطَة واضِحَة الفَسَاد ، وذلك لأنَّنا لم نفرِض وقُوع المعارضة بين العَقْل والسَّمع كما صَوَّره في المُغالطة ، وقلنا : إنَّ ذلك لا يكون أبدًا ، وإنما فرضنا وقوع المعارضة بين حكم العَقْل القطْعِيّ وظاهر السَّمع ، والعَقْل إنما قطع بصدق الشَّرع ، ولم يقطع بصدق ظاهر السَّمْع .

قاعدة تقدُّم العَقْل على النَّقْل من المقرَّرات عند العُلماء ، وقد قال بها ابن تَيْمِيَّة :

مما ينبغي التنبيه عليه أنَّ تقديم العَقْل على النَّقْلِ إذا عارض العَقْلُ النَّقْل ، وتأويل النَّقْل بناءً على هذا التَّعارض ليس شيئًا انفرد به الأَشَاعِرَة ، بل هو من مُقرَّرات العقول ؛ وقد كان المُعْتَزِلَة قرروه من قبل الأَشَاعِرةِ ، وقد قرَّره أصحابُ العلوم المختلفة في علومهم ، فمثلًا التَّأويلات التي أول بها السَّلَف جملة من نصُوص الكتاب والسُّنَّة كثيرٌ منها مبنيَّةٌ على مُخالفة ظواهر هذه النُّصوص للعقل ، وحتى المُحدِّثُون الذين قد يتخيَّل أنَّهم أبعد النَّاس عن القول بهذا التَّقْديم قد قرَّرُوا هذا التَّقديم في مُؤلَّفاتهم وجعلوه من أُصُولهم ، قال

---

(١) ابن أبي العز : شرح العقيدة الطحاوية ، تحقيق الشيخ شعيب الأرنؤوط ١: ٣٠٢.

الخطيبُ البَغْدادي : « باب القول فيما يُرَدُّ به خبرُ الواحدِ .. وإذا روى الثِّقةُ المأمُون خبرا مُتَّصلَ الإسناد رد بأمور :

أحدُها : أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه ؛ لأنَّ الشَّرع إنَّما يرد بمجوِّزات العقول ، وأمَّا بخلاف العقُول فلا .

والثَّاني : أن يخالف نصَّ الكتاب أو السُّنَّة المُتواترة ، فيعلم أنه لا أصل له أو منسُوخ .

والثَّالث : أن يخالف الإجماع فيستدلُّ على أنه منسوخٌ أو لا أصْلَ لهُ » . انتهى[١] .

وقال : « ولا يقبل خبر الواحد في منافاة حكم العَقْل وحكم القرآن الثابت المحكم ، والسُّنَّة المعلومة ، والحكم الجاري مجرى السُّنَّة ، وكل دليل مقطوع به ، وإنما يقبل فيما لا يقطع به مما يجوز ورود التَّعبد به ...»[٢] .

ثم إنَّ ابن تَيْمِيَّة أيضا قائلٌ في بعض كتبه بهذه القاعدة التي قرَّرها الأَشَاعِرَة ، وإن كان قد حاول نقضها في كُتبٍ أُخرى له . قال في « الرِّسالة التَّدْمُريَّة » في معرض الاستدلال على أمر من أمور العقيدة : « والسَّمع قد دل عليه ، ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي ، فيجب إثبات ما أثبته الدَّليل السَّالم عن المعارض المقاوم » . ففكِّر أيها القارئ في كلام ابن تيميَّة هذا ، أليس معناه أنه إذا عارض هذا الدَّليل من الشمع مُعَارض عقلي لا يَثْبُت ما دلَّ عليه ، لعدم سلامته عن المعارض الَّذي هو الدَّليل العَقْلي . وهل هذا إلَّا قول منه بهذه القاعدة التي قرَّرها الأَشَاعِرَة والمُعْتَزِلَة من حيث يشعر أو لا يشعر ؟

---

(١) الخطيب البغدادي : الفقيه والمتفقه ١ : ١٣٢.

(٢) الخطيب البغدادي : الكفاية ٤٧٢.

الخطيبُ البَغْدادي : « باب القول فيما يُرَدُّ به خبرُ الواحدِ .. وإذا روى الثِّقةُ المأمُون خبرا مُتَّصلَ الإسناد رد بأمور :

أحدُها : أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه ؛ لأنَّ الشَّرع إنَّما يرد بمجوِّزات العقول ، وأمَّا بخلاف العقُول فلا .

والثَّاني : أن يخالف نصَّ الكتاب أو السُّنَّة المُتواترة ، فيعلم أنه لا أصل له أو منسُوخ .

والثَّالث : أن يخالف الإجماع فيستدلُّ على أنه منسوخٌ أو لا أصْلَ لهُ » . انتهى[١] .

وقال : « ولا يقبل خبر الواحد في منافاة حكم العَقْل وحكم القرآن الثابت المحكم ، والسُّنَّة المعلومة ، والحكم الجاري مجرى السُّنَّة ، وكل دليل مقطوع به ، وإنما يقبل فيما لا يقطع به مما يجوز ورود التَّعبد به ...»[٢] .

ثم إنَّ ابن تَيْمِيَّة أيضا قائلٌ في بعض كتبه بهذه القاعدة التي قرَّرها الأَشَاعِرَة ، وإن كان قد حاول نقضها في كُتبٍ أُخْرى له . قال في « الرِّسالة التَّدْمُرِيَّة » في معرض الاستدلال على أمر من أمور العقيدة : « والسَّمع قد دل عليه ، ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي ، فيجب إثبات ما أثبته الدَّليل السَّالم عن المعارض المقاوم » . ففكِّر أيها القارئ في كلام ابن تيميَّة هذا ، أليس معناه أنه إذا عارض هذا الدَّليل من السَّمع مُعَارض عقلي لا يَثْبُت ما دلَّ عليه ، لعدم سلامته عن المعارض الَّذي هو الدَّليل العَقْلي . وهل هذا إلَّا قول منه بهذه القاعدة التي قرَّرها الأَشَاعِرَة والمُعْتَزِلَة من حيث يشعر أو لا يشعر ؟

---

(١) الخطيب البغدادي : الفقيه والمتفقه ١: ١٣٢.

(٢) الخطيب البغدادي : الكفاية ٤٧٢.

هذا عن أصْل هذه القاعدة ، وأنها قاعدة صحيحة لا يتطرَّق إليها الرِّيب والشَّك . العَقْلُ عاجِز وقاصِر الإدْرَاك في كثير من المجالات ، ولا يتمُّ له الإدْرَاك فيها إلَّا باعتماده على الوحي ، واستسلامه له :

لكنه لا بُدَّ من التَّنْبيه إلى الفَرق بين الحُكم العَقْلي القَاطِع ، وبين إدْرَاك العَقْل القَاصِر في كثير من مجالات المعرِفَة ، ولا سِيَّما في مجال ما ورَاء الطَّبيعة ، وفي مجال الإلهيَّات على الخصُوص ، فإنَّ إدْرَاك العَقْل قاصر في هذه المجالات ، ومن أجل ذلك نرى الاختلاف الشَّديد في هذه المجالات بين الفلاسفة ، فنراهم عندما يتكلَّمون في مسألة من هذه المسائل لا يكادون يتَّفقُون على رأيٍ واحدٍ فيها ، وكثيرًا ما تكون الآراء في المسألة الواحدة على عدد رؤوس المُتَكَلِّمين فيها من الفلاسفة .

وقريبٌ من اختلاف الفلاسفة اختلاف المُتَكَلِّمين في مسائل العقيدة ، وهذا واضحٌ لمن له إلمام بعلميِ الفلسفة والكلام .

وهذا الاختلاف الشَّديد بين الفلاسفة والمُتَكَلِّمين فيما وراء الطَّبيعة ، وفي مجال الإلهيَّات على الخصوص ، إنْ دلَّ على أمرٍ فإنما يدلُّ على أنَّ هذه المجالات ليست من مجالات العَقْل ، وأنَّ العَقْل قاصرٌ عن إدْرَاك الحقائق فيها ، وذلك لأنَّ العَقْل لقصوره في هذه المجالات تلتبس عليه القضايا المُسَلَّمَات والظَّنِّيَّات وحتى القضايا المخيَّلات الكواذِب بالقضايا اليَقِينيَّة ، فيأخذ العَقْل القضايا المُسَلَّمَات والظنِّيَّات أو الكواذب التي يحكم بها الخيال دون العَقْل على أنها يقينيَّات ، ويُؤلِّف منها دلائل مُؤدية إلى نتائج يتقبَّلها على أنَّها يقينيَّة بناء على أنَّه اعتقد أنَّ مُقدمات دَلائلها يقِينيَّة ، فيجعلُ هذه النتائج التي هي في الواقع ظنيَّة أو وهميَّة كاذبة ، وهو يعتقدها يَقينيَّة ، يجعلُها أصْلًا

هذا عن أصْل هذه القاعدة ، وأنها قاعدة صحيحة لا يتطرَّق إليها الرَّيب والشَّك . العَقْل عاجِز وقاصِر الإدْرَاك في كثير من المجالات ، ولا يتمُّ له الإدْرَاك فيها إلَّا باعتماده على الوحي ، واستسلامه له :

لكنه لا بُدَّ من التَّنْبيه إلى الفَرق بين الحُكم العَقْلي القَاطِع ، وبين إدْرَاك العَقْل القَاصِر في كثير من مجالات المعرِفَة ، ولا سِيَّما في مجال ما ورَاء الطَّبيعة ، وفي مجال الإلهيَّات على الخصُوص ، فإنَّ إدْرَاك العَقْل قاصر في هذه المجالات ، ومن أجل ذلك نرى الاختلاف الشَّديد في هذه المجالات بين الفلاسفة ، فنراهم عندما يتكلَّمون في مسألة من هذه المسائل لا يكادون يتَّفقُون على رأيٍ واحدٍ فيها ، وكثيرًا ما تكون الآراء في المسألة الواحدة على عدد رؤوس المُتَكَلِّمين فيها من الفلاسفة .

وقريبٌ من اختلاف الفلاسفة اختلاف المُتَكَلِّمين في مسائل العقيدة ، وهذا واضحٌ لمن له إلمام بعلمي الفلسفة والكلام .

وهذا الاختلاف الشَّديد بين الفلاسفة والمُتَكَلِّمين فيما وراء الطَّبيعة ، وفي مجال الإلهيَّات على الخصوص ، إنْ دلَّ على أمرٍ فإنما يدلُّ على أنَّ هذه المجالات ليست من مجالات العَقْل ، وأنَّ العَقْل قاصرٌ عن إدْرَاك الحقائق فيها ، وذلك لأنَّ العَقْل لقصوره في هذه المجالات تلتبس عليه القضايا المُسَلَّمَات والظَّنِّيَّات وحتى القضايا المختلات الكواذِب بالقضايا اليَقِينيَّة ، فيأخذ العَقْل القضايا المُسَلَّمَات والظَّنِّيَّات أو الكواذب التي يحكم بها الخيال دون العَقْل على أنها يقينيَّات ، ويُؤلِّف منها دلائل مُؤدية إلى نتائج يتقبَّلها على أنَّها يقينيَّة بناء على أنَّه اعتقد أنَّ مُقدمات دَلائلها يقينيَّة ، فيجعلُ هذه النتائج التي هي في الواقع ظنيَّة أو وهميَّة كاذبة ، وهو يعتقدها يَقينيَّة ، يجعلُها أصْلًا

يبني عليها فكرة، أو عقيدة، يتبنَّاها، ويدافع عنها بكلِّ ما أُوتي من قُوَّة، ويسعى في نشرها ودعوة النَّاس إليها بجهد وحماس.

ومن أجل قصُور العَقْل وعجزه كان النَّاس بأمسِّ حاجةٍ إلى الوَحْي وبعثة الرُّسُل، فإنَّ الإنسان عند استغنائه عن الوحي يضلُّ ويشقى، وقد أشار الله تعالى إلى هذا بقوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ * أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾ [العلق: ٦]، فإنَّ الله تعالى قد خَلَقَ العَقْل قاصرًا عاجزًا لا سيما في مجال ما وراء الطبيعة، وجعله بحيث يشعر صاحبه دائما بالحاجة الماسَّة إلى خالقه، وإلى وحيه وأنبيائه، حتَّى يكون دائمًا شَاعرا بعبُوديَّتِه، مُنقادًا لبارئه، طائعًا للمنعم عليه، تابعًا لرُسُله وأنبيائه، وبذلك يكون ممن يُؤتى الحِكْمة: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩].

يقولُ ابن خَلدُون في مُقدِّمته: «العَقْل ميزانٌ صحيح، فأحكامه يقينيَّة لا كذب فيها، غير أنَّك لا تطمع أن تزن بها أمور التَّوحيد والآخرة وحقيقة النُّبوة، وحقائقَ الصِّفات الإلهيَّة، وكل ما وراء طَوْره، فإنَّ ذلك طمعٌ في مُحَال، ومثال ذلك مِثال رَجُل رأى الميزان الذي يُوزن به الذَّهب، فطمع أن يزن به الجِبَال.

وهذا لا يدلُّ على أنَّ الميزان في أحْكامِه غير صادق، لكنْ للعَقل حَدٌّ يقف عنده، ولا يتعدَّى طوره، حتَّى يكون له أنْ يُحِيط بالله تعالى وبصفاته، فإنه ذرَّةٌ من ذرَّات الوجُود الحاصل منه»[1].

ويقول الإمام السَّرْهَندي[2]: «إنَّ طور النُّبوة وراء العَقْل والفِكْر، والأمور

(١) ابن خلدون: المقدمة ٤٣١.
(٢) السرهندي: المجموعة الثالثة: الرسالة ٥٢.

التي العَقْل عاجز في إدْراكِها تثبت بطور النُّبوَّة ، فإنْ كان العَقْلُ كافيًا فلأيِّ شيءٍ تكون بعثةُ الأنبياءِ عليهم الصَّلاة والسَّلام؟ ولأيِّ شيءٍ يكون العذاب الأُخروي مَرْبوطًا ببعثتهم ، قال الله تبارك وتعالى : ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ ، العَقْل وإن كان حُجَّة ولكنه ليس بحجَّة بالغة كاملة ، والحُجَّة البالغة إنما تحقَّقَت ببعثةِ الأنبياء عليهم السَّلام ، وبها انقطعت ألسِنة أعْذَار المُكلَّفين ، قال الله تبارك وتعالى : ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [الإسراء: ١٥] ، فإذا ثبَت للعقل قصورٌ في إدْرَاك بعض الأمور فوزْنُ جميع الأحكام الشَّرعية بميزان العَقْل لا يكون مُسْتحسَنًا ، والتزام تطبيقها على العَقْلِ حكم في الحقيقة لاسْتِقْلال العَقْل ، وإنْكار بطور النبوَّة ، أعَاذنا الله تعالى من ذلك . . .

ينبغي أنْ يُعلم أنَّ مُقلِّد الأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام ـ بعد إثبات نُبوتهم وبعد تصْديق رسالتهم ـ من المُستدلِّين ، وتقليدهم إيَّاهم وتصديق كلامهم حينئذ عينُ الاسْتِدلال ، مثلًا إذا أثبت شَخْصٌ أصْلًا من الأُصُول باستدلال فجميع الفُروع التي تنْشأ وتتشعَّب من هذا الأصل تكون مُسْتنِدَة إلى الاسْتدْلالِ ، وباستدلال الأصْل يكون مُستدلًّا في جميع فروعه .

واجبُ العَقْل هو الاستسلام للوحي على حسَب أساليب اللُّغة العَربية التي وَردَ بها الوحي من الحقيقةِ والمجازِ والكِناية :

فالعَقْلُ في مجال العقيدة واجبه هو الاستسلام التَّام للوحي والانْقِيَادُ الكامل لما جاء به الرَّسول ، ولكن من أجل أنَّ الوحي قد جاء بلسانٍ عربي مُبين لا بُد أن يكون استسلام العَقْل للوحي على حسب طبيعة اللِّسانِ العربي ، وبمقتضى أساليبه .

فإنَّ اللُّغة العربية قد جاءت على أساليبَ مُختلفة: أُسْلُوب الحقيقة، وأسلُوب المجاز، وأسْلُوب الكناية، والأصْل في الكلام هو الحقيقة، ولا يعدل عنها إلى المجازِ والكناية إلَّا لقرينة تدلُّ على ذلك، والقَرائن منها لفظيَّة وحاليَّة، والحاليَّة ليس لها ضابط مُعيَّن يَحُدُّها.

فالعَقْلُ الحكيم هو العَقْل الَّذي يراعي هذه الأساليب في نصُوص الكتاب والسُّنَّة، فيحمل ما هو منها حقيقةٌ على الحقيقة، وما هو منها مجاز على المجاز، وما هو منها كنايةٌ على الكناية.

وإذا خالف العَقْل هذا المَنْهَج، وحاول حمل النُّصوص كلها على الحقيقة ضلَّ وغَوَى، ولم يكن مستسلمًا للوحي ولا مُتبعًا للرُّسل. وهذا ما تورَّط فيه المجسِّمة والمشَبِّهَة والحَشَويَّة.

وكذلك إذا حاول العَقْل حمل النُّصوص الواردة على الحقيقة على المجاز والكناية، أو ردَّ النصوص بدعوى مخالفتها للعقل، وهذا ما تورط فيه المُعْتَزِلَة، حيث ردُّوا كثيرًا من الأحاديث الصَّحيحة التي تلقاها السَّلَف على ظواهرها بالقبول، وأوَّلوا كثيرًا من نصوص الكتابِ بصرفها عن ظواهرها وبحملها على المجاز والكناية، بدعوى مخالفتها للعقل، وليست مخالفة للعقل، بل هي إما وراء طور العَقْل وإدْرَاكه، أو هي مُخالفة لاجتهادهم العَقْلي الخاطئ ومناقضة لمسلَّماتهم العَقْلية الكاذبة.

فظهر ممَّا تقدَّم أن قاعدة تقديم العَقْل على النَّقْل قاعدة صحيحة لكنها قد أسيء استخدامها من قبل بعض المُتَكَلِّمين، وفي مقدمتهم المُعْتَزِلَة بتقديمهم اجتهادهم العَقْلي الخاطئ على النَّقْل.

أما الإمام أبو الحسن الأَشْعَرِيّ فمع قوله بتقدُّم العَقْل على النَّقْل توسط في الأمر؛ فلم يطلق للعقل العنان مثل ما فعله المُعْتَزِلَة، ولم يعقله عقل

المُجسِّمَة، ولم يُلجمه إلجام المشَبِّهَة والحَشويَّة، ورأى أن ذات الله تعالى وصفاته مما وراء طور العَقْل، وأن العَقْل عاجزٌ عن إدْراكِها على ما هي عليه، وقاصر عن الإحاطة بمعرفتها.

فحمَل النُصوص الواردة فيها في الكتاب والسُنَّة مما يوهم ظاهرها الجسميَّة أو التَشبيه أو شيئًا من لوازم الجِسميَّة، على أن ما ورد فيها مما يُوهم ذلك ـ صفات لله تعالى لا يدركها العَقْل، ولا تحدُّ بحدٍّ ولا تكيَّف بكيفٍ. فلم يُخالف بذلك النص، ولم يهمل العَقْل، بل سار بالعَقْل في ضوء النص، وسلم للنَّص في ضوء العَقْل.

هذا هو مذهب أبي الحسن الأَشْعَرِيّ في قضية العَقْل والنَّقْل، وأن أيهما يقدم.

بعد هذا العرض والتحليل ننتهي إلى النتائج التالية:

١ ـ أن الإمام الأَشْعَرِيّ يذهب إلى أن ثبوت الأحكام على المكلّف لا يكون إلَّا بالشَّرع، وأن الأحكام بما فيها وجوب معرفة الله تعالى لا تتلقى إلَّا من الشَّرع، ولا يثبت بالعَقْل شيء من الأحكام.

٢ ـ أن ثبوت الشَّرع عند المكلّف لا يكون عنده إلَّا بالعَقْل.

٣ ـ أن ثبوت الشَّرع عنده موقوف على ثبوت صدق الرَّسول في دعواه الرِّسالة.

٤ ـ أن العَقْل عنده مقدم على النَّقْل، وعند التَّعارض بين العَقْل وظاهر الشَّرع يقدم العَقْل.

٥ ـ لكنه يرى العَقْل عاجزًا عن إدْرَاك الأمور الغيْبيَّة ولا سيَّما في مسائل صفات الله تعالى منها، فسلم للنص مع قوله بأن الوارد فيه صفات لله تعالى لا يدركها العَقْل، ولا تحدُّ بحدٍّ، ولا تكيَّف بكيف.

الكَسْب وخَلْقُ أَفْعَالِ العِبَادِ عِنْدَ الإِمَامِ الأَشْعَرِيّ :

إن مذهب الإمام الأَشْعَرِيّ في القَدر وخلق أفعال العِبَاد أوفق المذاهب بنصوص الكتاب والسُّنَّة ، وهو الموافق لمذهب السَّلَف ومذهب الإمام أحمد رحمه الله تعالى .

مَذْهبُ الإمام الأَشْعَرِيّ في الكَسْبِ وخَلْق أفعال العِبَاد :

أما بيان مذهب الإمام الأَشْعَرِيّ في المسألة ، فإن الإمام ـ كسائر أئمة أهل السُّنَّة ـ يقول : للعبد قُدْرَتَان يتوقَّف صدور الفِعْل الاخْتِيَاريّ منه على وجودهما :

الأولى : هي التمكُّن من الفِعْل ، ويعبر عنها بسلامة الأسباب والآلات .

والأسباب ما يتوقَّف عليه الفِعْل ولم يكن مُؤَثِّرًا فيه مباشرة : كالميل والدَّاعية . والآلات ما يتوقَّف عليها الفِعْل ، وكانت مُؤَثِّرة فيه مباشرة ، وهي الجَوارِح .

وهذه القُدْرة لا رَيْبَ في أنها مُتَقَدِّمَة على الفِعْل ، وغير مُؤَثِّرة فيه ، وهي مناط التَّكليف .

والثَّانية : القُدْرة التي أجرى الله عادته بخَلْقِهَا في العبد عند تصميمه على الفِعْل وتجرده له ، وهذه القُدْرة لا يتخلَّف عنها الفِعْل عادة ، بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته بخلق الفِعْل للعبد عند خلقه هذه القُدْرة له ، وهي التي اختلف أهل السُّنَّة والمُعْتَزِلَة في أنها هل هي مُؤَثِّرة في الفِعْل ، أم غير مُؤَثِّرة فيه؟ المُعْتَزِلَة على الأَوَّل ، وأهل السُّنَّة على الثَّاني ، وهل هي مقارنة للفعل ، أم متقدِّمة عليه؟ أهل السُّنَّة على الأول ، والمُعْتَزِلَة على الثَّاني ، ومن أجل ذلك قال أهل السُّنَّة : إن أحدًا لا يستطيع أن يفعل شيئًا قبل أن يفعله . وذهب

معظمهم إلى أن القُدْرة غير صالحة للضِّدين، بل إن القُدْرة على الخير غير القُدْرة على الشَّر، لأن من شرط القُدْرة أن في وجودها وجود مقدورها، وأهل السُّنَّة ـ ومن جملتهم الإمام الأشْعَرِيّ ـ لا يُثْبِتُون للقُدرة الحادثة للعبد التَّأثيرَ في الفِعْل، والفِعْل عندهم أثَر قدرة الله، وأمَّا قدرة العبد فليس لها إلَّا المقارِنة للفعْلِ بدون تأثير لها فيه، وسمَّى الأشْعَرِيّ هذه المقارِنة «الكَسْبَ».

قال الأشْعَرِيّ[1]: واختلف الناس في معنى القول بأن الله تعالى خالق.

فقال قائلون: معنى أن الخالق خالق: أن الفِعْل وقع منه بقدرة قديمة، فإنه لا يفعل بقدرة قديمة إلَّا خالق.

ومعنى الكَسْب: أن الفِعْل وقع بقدرة محدَثة، فكل من وقع منه الفِعْل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق. ومن وقع منه بقدرة محدَثة فهو مكتسب. وهذا قول أهل الحق.

ويقول: والحقُّ عندي أن معنى الاكتساب هو أن يقع الشَّيء بقدرة محدثة، فيكون كسبًا لمن وقع بقدرته. أقول: ومعنى وقوع الفِعْل بالقُدْرة المُحدَثة بدون تأثير لها فيه هو مقارنتها للفعل.

قال الشَّهْرسْتَانيّ[2]: «ولم يثبت شيخُنا أبو الحسن ـ رحمه الله تعالى ـ للقدرة الحادثة صلاحية أصلًا، لا لجهة الوجود، ولا لصفة من صفات الوجود».

وقال[3]: لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث... غير أن الله تعالى

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٥٣٨-٥٣٩- ٥٤٢.

(٢) الشهرستاني: نهاية الإقدام ٢٧، ٧٨-٨٧.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل ١: ٩٧.

أجرى سنته بأن يحقق عقب القُدْرة الحادثة ، أو تحتها ، أو معها ، الفِعْل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ، ويسمى هذا الفِعْل كسبًا ، خلقًا من الله إبداعًا وإحداثًا ، وكسبًا من العبد حصولاً تحت قدرته » .

وذهب الآمدي إلى أن مذهب الإمام الأشْعَرِيّ : أن قدرة العبد صالحة للتأثير في حصول الفعْلِ ، لكنها فقدت التأثير لمقارنة تعلقها بالفعْلِ بتعلق قدرة الله تعالى به ، فمن أجل مقارنة تعلقها بتعلق القُدْرة المطلقة ، واختطاف القُدْرة المطلقة الفعْلِ منها ، بقيت غير مُؤثِّره . وأيِّد هذا الرأي كثير ممن أتى بعد الآمدي كسعد الدِّين التَّفْتَازَانيّ في «شرح المقاصد» ، والسيد الشريف الجرجاني ، وابن أبي شريف في« شرح المسايرة »[1] .

مذهب الإمام الأَشْعَرِيّ في الكَسْب أوْفَق المذاهب بالكتاب والسُّنَّة :

أما أن مذهب الأَشْعَرِيّ أوفق المذاهب بنصوص الكتاب والسُّنَّة ، فلأنه اتفقت النصوص من الكتاب والسُّنَّة على أن الله تعالى هو المتفرد بالخلق والإيجاد ، قال الله تعالى : ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر : ٦٢] ، وقال : ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف : ٥٤] ، وقال : ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر : ٣] ، وقال : ﴿إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ [آل عمران : ١٥٤] ، وقال : ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات : ٩٦] ، إلى غير ذلك مما لا يحصى من نصوص الكتاب والسُّنَّة المتفقة على هذا المعنى ، ولا يوجد نص واحد من الكتاب والسُّنَّة يخالف ما تدل عليه هذه الآيات ، من تفرد الله تعالى بالخلق والإيجاد أو يخصصها ، والخلق هو التأثير في إيجاد الشيء ، وإخراجه من العدم إلى الوجود ، والنصوص متفقة على إفادة تفرد الله تعالى بالخلق ، وأنه ليس لقدرة العبد دخل فيه ، وليس ما يقول الإمام الأَشْعَرِيّ غير هذا .

(١) ابن أبي شريف : المسامرة شرح المسايرة ١٠٢.

مذهب الأَشْعَرِيّ في الكَسْب هو مذهب السَّلَف :

وأما كون مذهب الأَشْعَرِيّ هو الموافق لمذهب السَّلَف ؛ ففي عقيدة الإمام أحمد المطبوعة بآخر المجلد الثَّاني من «طبقات الحنابلة» لابن أبي يعلى ما يلي :

« وكان يذهب إلى أن أفعال العِبادِ مَخْلُوقة لله عز وجل ، ولا يجوز أن يخرج شيء من أفعاله عن خلقه ، لقوله عز وجل : ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام : ١٠١] ، ثم لو كان مخصوصًا لجاز مثل ذلك التخصيص في قوله : « لا إله إلَّا الله » ، وأن يكون مخصوصًا أنه إلهٌ لبعض الأشياء . وقرأ : ﴿وَجَعَلۡنَا فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأۡفَةٗ وَرَحۡمَةٗ﴾ [الحديد : ٢٧] ، وقرأ : ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَجۡعَلَ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَ ٱلَّذِينَ عَادَيۡتُم مِّنۡهُم مَّوَدَّةٗۚ﴾ [الممتحنة : ٧] ، وقرأ : ﴿وَقَدَّرۡنَا فِيهَا ٱلسَّيۡرَۖ سِيرُواْ فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا ءَامِنِينَ﴾ [سبأ : ٧] .

وروي عن عَلِيٍّ بن أبي طالب ـ كرَّم الله وجهه ـ أنه سُئل عن أعمال الخلق التي يستوجبون بها من الله تعالى السَّخط والرِّضا ، فقال : هي من العِبَاد فعلًا ، ومن الله تعالى خلقًا ، لا تسأل عن هذا أحدًا بعدي »[1] . وكان يذهب إلى أن الاستطاعة مع الفِعْل .

فمذهب الإمام الأَشْعَرِيّ هو مذهب الإمام أحمد نفسه .

وقال الإمام أبو حنيفة في« الفقه الأكبر» : « وجميع أفعال العِبادِ من الحركة والسُّكون كَسْبُهم على الحقيقة والله تعالى خالقها ، وهي كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره .

(١) ابن أبي يعلى : طبقات الحنابلة ٢: ٢٩٩.

وقال الطَّحَاويّ[١] : «وأفعال العِبَاد خَلْق الله وكسب من العِبادِ» .

وهذا ما قال به أئمة السَّلَف كلهم ، وهو عين مذهب الأشْعَرِيّ . كل ما في الأمر أن الأَشْعَرِيّ قد شقق المسألة وشرحها وبسطها ، ولم يخالف في شرحها ما ذهب إليه السَّلَف ، ولم يخرج عنه ، وأما السَّلَف فقد أجملوا الكلام فيها .

الخاتِمـةُ :

ونعرض فيها لأمرين ؛ الأول : بيان هل نسب الأشَاعِرَة إلى الإمام أبي الحسن ما لم يقل به من العقائد والآراء؟ الثَّاني : هل خالف الأشَاعِرَة شيخهم أبا الحسن في العقيدة ، أو في آرائه المتعلقة بمسائل العقيدة؟

أوَّلًا : هل نسب الأشَاعِرَة إلى الإمام أبي الحسن ما لم يقل به من العقائد والآراء ؟

أمَّا أنه هل نسب الأشَاعِرَة إلى الإمام أبي الحسن ما لم يقل به من العقائد والآراء . فالقطع فيه بالنفي أو الإثبات أمر لا يمكن لنا الحكم به ، لأن كتب الإمام معظمها مفقودة لم تصل إلينا ، وصرح ابن فُورَك في كتابه « مجرد مقالات الأشْعَرِيّ » بالنَّقْل عن اثنين وثلاثين منها ، ولم يصل إلينا منها سوى كتبه الخمسة التي ذكرناها سابقًا .

نعم قد نسب الأشَاعِرَة إلى الإمام كثيرًا من الآراء والأقوال ، وهي غير مذكورة في كتبه التي بين أيدينا ، وهذه الأقوال ليست من أصل العقيدة ، بل هي آراء متعلقة بالمسائل المتعلقة بالعقيدة .

والأشَاعِرَة ثقاتٌ أمناء متحرُّون في نقولهم ، فالظَّن الأكيد صِحَّة هذه

---

(١) الطحاوي : العقيدة الطحاوية .

النسبة منهم إلى الإمام، ولكن المشكلة التي تعرض للباحث البصير المحقق هي : أنه هل هذه الأقوال كلها قد صرح بها الإمام في كتبه المفقودة، أم إن منها ما هو تخريج على أصوله واستنباط من أقواله؟ لا يمكن القطع بشيء في هذا .

والمظنون أن منها ما هو تخريج على أصوله، واسْتِنْبَاط مِن أقواله كما فعل ابن فُورَك في «المجرد»، والتمييز بين النوعين غير مُتَيَسِّر لأحد .

نعم قد نسب المتأخِّرون من الأشَاعِرةِ إلى الإمام قولين في الصِّفات الخَبَرِيَّة :

القول الأول : إثباتها كما وردت وحملها على صِفَات لا يُدْركها العَقْل بلا كيفٍ ولا حدٍّ، وهو الموجود في كتبه الثلاثة : « الإبَانَة »، و« الرِّسالة إلى أهْل الثَّغْر »، و« مقالات الإسلاميين » .

والقول الثَّاني : تأويلها بنوع من التَّأويل، وقد نسب القولين إلى الإمام القاضي عضُد الدِّين[1] والسعد التَّفْتَازَانيّ[2] وهذا القول الأخير لا وجود له في كتبه الموجودة. لكن ابن تَيْمِيَّة يرى أن نسبة التَّأويل إلى الإمام غير صحيحة، قال[3] : المثبتون للصفات منهم من يثبت الصِّفات المعلومة بالسَّمع كما يثبت الصِّفات المعلومة بالعَقْل، وهذا قول أهل السُّنَّة الخاصة : أهل الحديث ومن وافقهم، وهو قول أئمة الفقهاء، وقول أئمَّة الكلام من أهل الإثبات كأبي محمد بن كُلَّاب، وأبي العباس القَلانسيّ، وأبي الحسن الأشْعَرِيّ، وأبي عبد الله بن مجاهد الطَّبري، والقاضي أبي بكر البَاقِلَّاني، ولم يختلف في ذلك قول الأَشْعَرِيّ وقدماء أصحابه ... وقد ذكر الأَشْعَرِيّ

(١) الإيجي : شرح المواقف ٨: ١١٠-١١١-١١٢.

(٢) التفتازاني : شرح المقاصد ٤: ١٧٤.

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ١: ٢٠٤.

ذلك في عامة كتبه : كالموجز ، والمقالات الكبير ، والمقالات الصغير ، والإبَانَة ، وغيرها ، ولم يختلف كلامه في ذلك ، لكن طائفة ممن توافقه تخالفه يحكون له قولًا آخر ، أو تقول : أظهر غير ما أبطن ، وكتبه تدل على خلاف هذين الظّنين » .

ثانيا : هل خالف الأشَاعِرَة شيخهم في العقيدة أو في آرائه المتعلقة بمسائل العقيدة؟

وأمَّا أنه هل خَالَف الأشَاعِرَة شيخهم في العقيدة أو في آرائه المتعلقة بمسائل العقيدة ؟ أقول : لا يخفى على المُمَارِس لكتب الأشَاعِرَة المطوَّلة أنَّ الأشَاعِرةَ قد خالفُوا أبا الحسن في مسائل جزئيَّة كثيرة يصعب حصرها ويعسر إحصاؤها ، والمسائل الجزئية التي خالفوا فيها شيخهم أبا الحسن هي مسائل اجتهادية ، أدَّى اجتهادهم إلى مخالفة شيخهم فيها ، ولسنا الآن في بحثنا هذا بصدد حصر هذه المسائل وإحصائها ، وحصرها وإحصاؤها يحتاج إلى بحث مستقل . وتقدمت الإشارة إلى جملة منها في فصول القسم الخامس .

لكن الذي يهمنا ويهم كل باحث في هذا العلم مما خالفوا فيه شيخهم هو أمران :

الأول : تأويل معظم المتأخِّرين من الأشَاعِرةِ للصِّفات الخَبَرِيَّة كالوجه والعين واليد .

والثَّاني : نفي المتأخرين منهم لعلوِّ الله تعالى وفوقيته .

فنتكلَّم على هاتين المسألتين ، ونبين مخالفتهم لإمامهم فيها .

المسألةُ الأُولى : مسألة التّأويل :

أما مسألة التّأويل فقد ذكرنا فيما سبق عند الكلام على الصِّفات وعلى

التَّأويل فيها أن معظم متأخري الأشَاعِرةِ قد غَلَوا في التَّأويل، وساروا فيه على طريقة المُعْتَزِلَة من التَّأويل في المفرد، وأنهم قد أخذوا كثيرًا من تأويلاتهم أو معظمها من المُعْتَزِلَة، وقد صارت هذه التَّأويلات هي السِّمَة البَارِزَةَ لهم، وانْتَشَرت في كتبهم ومؤلَّفاتهم في مُختَلِف الفُنُون، ولا سيَّمَا التَّفسيريَّة منها.

قال ابن تَيْمِيَّة(١): لكن المتأخرين من أتْبَاعِه ـ أي أتباع الشيخ أبي الحسن ـ كأبي المعالي وغيره لا يثبتون إلَّا الصِّفات العَقْلية، وأما الخَبَرِيَّة فمنهم من ينفيها، ومنهم من يتوقف فيها كالرَّازِي، والآمدي وغيرهما.

المسألة الثَّانية: مسألة عُلوِّ الله على خَلْقِهِ وفوقِيَّته لهم:

وأما مسألة علو الله تعالى على خلقه وفوقيَّته لهم: فأقول: إثبات صفة الفَوقِيَّة والعلو لله تعالى هو ما ورد به نصوص الكتاب والسُّنَّة، وهو مذهب السَّلَف، ومذهب الشيخ أبي الحسن الأَشْعَرِيّ ومتقدِّمي أصحابه.

نبذة من نصوص الكتاب والسُّنَّة ورد فيها إثبات العلو والفَوقِيَّة لله تعالى:

نورد هنا نبذة من نصوص الكتاب والسُّنَّة التي ورد فيها إثبات الفَوقِيَّة والعلو لله تعالى، قال الله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥]، وقال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠].

وقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾ [الملك: ١٦-١٧] وقال: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤].

وقال النبي ﷺ: «الرَّاحمون يرحمهم الرحمن، ارْحَمُوا أهل الأرض

---

(١) منهاج السنة ١: ٢٠٤.

يرحمكم من في السَّماء». أخرجه الترمذي وقال: حسن.

وقال: «من اشْتَكى منكم شيئًا أو اشْتَكى أخ له فليقل: ربنا الذي في السماء تقدس اسمك ...». أخرجه أبو داود.

وقال: «ألَّا تأمنوني وأنا أمين من في السماء يأتيني خبر من في السماء صباحًا ومساءً». أخرجه البخاري ومسلم.

وقال: «والذي نفسي بيده ما من رجل يدعو امرأته إلى فراشها فتأبى عليه إلَّا كان الذي في السماء ساخطًا عليها حتّى يرضى عنها». أخرجه الشَّيخان.

وقال: «إن الله كتب كتابًا قبل أن يخلق الخلق، إنَّ رحمتي سبقت غضبي فهو عنده فوق العرش». أخرجه الشَّيْخان.

عن أنس بن مالك أن أم المؤمنين زينب كانت تفتخر على أزواج النبي - صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلّم - تقول: «زوَّجكن أهْلُكن، وزوَّجني الله تعالى من فوق سبع سماواتٍ». رواه البخاري.

وقال النبي - صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم - لسعد لما حكم في بني قُرِيظَة: «لقد حكمتَ بما حكَم الله به من فوقِ سبعِ سماواتٍ»، إلى غير ذلك من نصوص الكتاب والسُّنَّة الواردة في ذلك.

إثبات العلو والفَوقِيَّة لله مذهب السَّلَف ومذهب الإمام الأَشْعَرِيّ ومتقدِّمي أصحابه:

وأما أن إثبات العلو والفَوقِيَّة لله تعالى مذهب السَّلَف ومذهب الإمام أبي الحسن ومتقدمي أصحابه، فبيانه فيما يلي:

قال الإمام أبو الحسن الأَشْعَرِيّ في كتابه «مقالات الإسْلامِيين» في الفصل الَّذي عنونه بقوله: «هذه حكاية قول أصحاب الحديث وأهل السُّنَّة ...: والله

سُبحانه على عرشه كما قال : ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ثم قال في آخر الفصل : فهذه جملة ما يأمرون به ويرونه ويستعملونه ، وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، وإليه نذهب . وقال : وقال أهل السُّنَّة وأصحاب الحديث : ليس (الله) بجسم ، ولا يشبه الأشياء ، وإنه على العرش كما قال : ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ولا نقدم بين يدي الله في القول ، بل نقول : استوى بلا كيف . انتهى .

ونقل ابن فُورَك هذا الكلام في كتابه «مجرد مقالات الأشْعَرِيّ» ، ونقل الإمام الأشْعَرِيّ[1] عن ابن كُلَّاب قوله : «إنه لم يزل ولا مكان ، وإنه الآن على ما لم يزل عليه ، وأنه مستوٍ على عرشه كما قال ، وإنه فوق كل شيء» .

وقد قال الأَشْعَرِيّ بهذا القول في كتابه « الإبَانَة » في الباب الذي تكلَّم فيه على الاستواء على العرش ، ودافع فيه عن هذا القول بقوة ، قال : « ورأينا المسلمين جميعًا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السَّماء ، لأن الله تعالى مُستوٍ على العرش الذي هو فوق السَّموات ، فلولا أن الله تعالى على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش » . وقال بعد أن أورد مجموعة من الآيات الدالة على أن الله تعالى في السماء : « فكل ذلك يدلُّ على أن الله تعالى في السَّماء مُسْتوٍ على عرشه ، والسماء بإجماع الناس ليست الأرض ، فدلَّ على أنَّ الله مُنْفَرِد بوحدانيتِهِ مستوٍ على عرشه استواء منزَّهًا عن الحُلول والاتِّحادِ » . وقال أيضًا : « كل ذلك يدلُّ على أنَّ الله تعالى ليس في خلقه ، ولا خلقه فيه ، وأنه مستوٍ على عرشه بلا كيفٍ ولا اسْتِقْرَار » .

وقال في « الرِّسالة إلى أهْل الثَّغْر » في الإجماع التَّاسع مما أجمع عليه السَّلَف من الأُصول : « وأجمعوا ... على أنه فوق سماواته على عرشه دون

---

(١) ابن فورك : المقالات ٢٩٩.

أرضه ، وقد دلَّ على ذلك بقوله : ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [الملك : ١٦] ، وليس استواؤه على العرش استيلاء كما يقول أهل القدر » .

ونقل البَيْهَقِي في كتابه « الأسماء والصِّفات »(١) عن الإمام الأَشْعَرِيّ أنه قال : « إن الله مستوٍ على عرشه ، وإنه فوق الأشياء بائن منها ، بمعنى أنها لا تحله ولا يحلها ، ولا يمسها ولا يشبهها . وليست البَيْنُونَة بالعُزْلَة ، تعالى الله عن الحُلُول والمماسة عُلوًّا كبيرًا » .

وقال البَيْهَقِي(٢) : « وذهب أبو الحسن علي بن محمد الطَّبري ، وهو كما قال ابن عساكر في « تَبْيين كذب المفتري »(٣) : قد صحب أبا الحسن الأَشْعَرِيّ رحمه الله تعالى بالبصرة مدة وتخرج به ، واقتبس منه في آخرين من أهل النَّظَر إلى أنَّ الله تعالى في السَّماء فوق كل شيء ، مستوٍ على عرشه بمعنى أنه عالٍ عليه ، ومعنى الاستواء الاعتلاء ، كما يقال : استويت على ظهر الدَّابة ، واستويت على السطح بمعنى علوته ... والقديم سبحانه عالٍ على عرشه ، لا قاعد ولا قائم ، ولا مماس ولا مباين عن العرش ، يريد به مباينة الذَّات التي هي بمعنى الاعْتِزَال والتباعد ، لأن المماسة والمباينة التي هي ضدها والقيام والقعود من أوصاف الأجسام ، والله عز وجل أحدٌ صمدٌ ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد ، فلا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام ، تبارك وتعالى » .

وحكى الأستاذ أبو بكر بن فُورَك هذه الطريقة عن بعض أصحابنا أنه

(١) البيهقي : الأسماء والصفات ٤١١.

(٢) المصدر نفسه ٤١٠ـ ٤١١.

(٣) ابن عساكر : تبيين كذب المفترى ١٩٥.

قال : «استوى بمعنى علا ، ثم قال ـ ابن فُورَك ـ : ولا يريد بذلك علوًّا بالمسافة والتحيز والكون في مكان متمكنًا فيه ، ولكن يريد معنى قول الله عز وجل : ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك : ١٦] ، أي : من فوقها . على معنى نفي الحد عنه ، وأنه ليس مما يحويه طَبَق ، أو يحيط به قُطْر ، ووصف الله سبحانه بذلك طريقه الخبر ، فلا نتعدى ما ورد به الخبر» .

ونقل البَيْهَقِي بسنده إلى عبد الله بن المبارك أنه قال : «نعرفُ ربَّنا فوق سبع سماوات على العرش استوى ، بائن من خلقه . ولا نقول كما تقول الجَهْمِيَّة : إنه هنا ، وأشار إلى الأرض» . قال البَيْهَقِي : «قلت : قوله بائن من خلقه ، يريد به ما فسره به بعده من نفي قول الجَهْمِيَّة ، لا إثبات جهة من جانب آخر»[١] .

وقال البَيْهَقِي بعد إيراده لمجموعة من أحاديث ورد فيها لفظ «من في السماء» : «ومعنى قوله ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم ـ في هذه الأخبار : «من في السماء» ، أي : فوق السماء على العرش كما نطق به الكتاب والسُّنَّة ، ثم معناه ـ والله أعلم ـ عند أهل النَّظَر ما قدمنا ذكره . وقد قال بعض أهل النَّظَر : معناه : من في السماء إله . والأول أشبه بالكتاب والسُّنَّة وبالله التوفيق . وأشار بقوله : ما قدمنا ذكره ، إلى ما نقله عن أبي الحسن علي الطبري في آخرين من أهل النَّظَر .

ومما ينبغي التنبيه عليه أن مما أثبت السَّلَف لله الأمور التالية :

الأول : أن الله تعالى بائن عن خلقه .

الثَّاني : أن الله تعالى استوى على العرش .

---

(١) البيهقي : الأسماء والصِّفات ٤٢٧.

الثَّالث : أن الله تعالى في السماء .

الأخيران قد جاءت بهما نصوص الكتاب والسُّنَّة ، والأول لم يرد في شيء من الكتاب والسُّنَّة ، لكن السَّلَف قد تلقوا استعماله بالقبول . فنتكلم على هذه الأمور الثلاثة .

كون الله تعالى بائِنًا عن خَلْقِهِ :

أما أنه تعالى بائن عن خلقه فقد نقل البَيْهَقِي في « الأسماء والصِّفات »[١] بسنده عن عبد الله بن المبارك أنه قال : « نعرفُ ربَّنا فوق سبع سماوات على العرش استوى ، بائن من خلقه » ، ونقل[٢] عن أبي الحسن الأَشْعَرِيّ أنه قال : « إن الله مستوٍ على عرشه ، وأنه فوق الأشياء بائن منها ، بمعنى أنها لا تحله ولا يحلها ، ولا يمسها ولا يشبهها ، وليست البَيْنُونَة بالعزلة ، تعالى الله عنِ الحلول والمماثلة علوًّا كبيرًا » .

يعني أنَّ البَيْنُونَة التي أثبتها الإمام أبو الحسن وغيره لله تعالى بمعنى نفي الممازجة والاختلاط ، وليست بمعنى الاعْتِزالِ والتباعد ، لأن المماسة والمباينة التي هي ضدها ـ كما قال ـ من أوصاف الأجسام ، والله ـ عز وجل ـ أحدٌ صمدٌ لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد . فلا يجوز عليه ما هو من صفات الأجسام .

وبيان بينونة الله تعالى للعالم : أن الله تعالى لم يخلق العالم في نفسه ، ولم يحل فيه بعد أن خلقه ، فكان بائنًا عنه ، وهذه البَيْنُونَة هي التي عبر عنها الشَّرع بالعلو والفَوقِيَّة ، لما في هذا التعبير من الإجلال والتعظيم .

---

(١) البيهقي : الأسماء والصفات ٤٢٧.

(٢) المصدر نفسه ٤١١.

استواء الله تعالى على العرش :

وأما أنه تعالى استوى على العرش فقد قال به أصحاب الحديث وأهل السُّنَّة ، وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأَشْعَرِيّ ومتقدِّمي أصحابه ، كما في كتابه « مقالات الإسلاميين »[١] وكتابه « الإِبَانَة » ، وكما نقله البَيْهَقِي عن متقدِّمي أصحابه ، لكن ليس استواؤه على العرش بمعنى التمكن والتحيز فيه والتَّماسِّ له . قال البَيْهَقِي[٢]: « وليس معنى قول المسلمين : إن الله استوى على العرش هو أنه مماس له أو متمكن فيه أو متحيز في جهة من جهاته ، لكنه بائن من جميع خلقه ، وإنما خبر جاء به التوقيف ، فقلنا به ، ونفينا عنه التكييف ، إذ ليس كمثله شيء وهو السَّميع البصير » .

كَوْن الله تعالى في السَّماء :

وأمَّا أنَّ الله تعالى في السَّماء فقد قال ابن تَيْمِيَّة : « ومن توهَّم أن كَوْن الله تعالى في السَّماء بمعنى أن السَّماء تحيط به أو تحويه أو أنَّه محتاج إلى مَخْلُوقاته ، أو أنه محصور فيها ، فهو مبطل كاذب إن نقله عن غيره ، وضال إن اعتقده في ربه ، فإنه لم يقل به أحد من المسلمين ، بل لو سُئل العوامُّ هل تفهمون من قول الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم : إن الله في السَّماء أن السماء تحويه؟ لبادر كل واحد منهم بقوله : هذا شيء لم يخطر ببالِنَا ، بل عند المسلمين أن معنى « كَوْن الله تعالى في السماء » و« كَوْنِهِ على العَرْش » . واحدٌ ، بمعنى أن الله تعالى في العلو لا في السفل » . نقل هذا الكلام عن ابن تَيْمِيَّة زين الدِّين مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي في كتابه

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ٢٩٧.

(٢) البيهقي : الأسماء والصِّفات ٣٩٦-٣٩٧.

«أقاويل الثقات»[١]، وقد قدَّمنا معنى هذا الكلام عن الشيخ أبي الحسن ومتقدمي أصحابه.

وقال البَيْهَقِي[٢]: «معنى «من في السماء» الوارد في مجموعة في أحاديث النبي ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلّم ـ: أي فوق السماء على العرش، كما نطق به الكتاب والسُّنَّة، ثم معناه عند أهل النَّظَر ما قدمنا ذكره». انتهى.

هذا ما عليه السَّلَف من أهل السُّنَّة والجماعة، وهو مذهب الإمام الأَشْعَرِيّ ومتقدِّمي أصحابه كما قدمنا نَقله عنهم.

وأما المتأخِّرون من الأَشَاعِرَة فقد أثبتوا العُلُو بمعنى علو المكانَة، والفَوقِيَّة بمعنى فَوقِيَّة الرُّتبة فقط، ونَفَوُا العلوَّ والفَوقِيَّة بالمعنى الذي أثبته السَّلَف من أهل السُّنَّة، وهم في ذلك مُتَأَثِّرون بالمُعْتَزِلَة.

عُلُو الله تعالى وفوقيَّتُهُ يؤولان إلى بينُونَتِه عن خَلْقِهِ :

ثم إنه مما لا ريب فيه ولا ينبغي أن يختلف فيه اثنان أن ما وراء العالم فوق لبني آدم كلهم بحسب العرف، كما أنه فوق لهم بحسب الوهم، لأنه مُقَابِل لرؤوسِهِم، كما أنَّ الأرض تحت لهم لأنها مُقَابِلَة لأُرجلهم، وإن لم يكن ما وراء العالم فوقًا لهم بحسب التحقيق والتدقيق الفلسفي، لانقطاع الجهات بانقطاع العالم، والعرف هو الذي يقع به التخاطب في اللغة بين أهلها دون التدقيقات الفلسفية؛ والله تعالى بائن عن خلقه، فهو فوقه بحسب العرف، فالفَوقِيَّة العرفية والوهمية تؤوّلان إلى البَيْنُونَة التي أثبتها العُلماء لله

(١) الكرمي : أقاويل الثقات ٩٤.

(٢) البيهقي : الأسماء والصِّفات ٤٢٤.

تعالى ، فالمعبر عنه بالبَيْنُونَة في كلام العلماء هو المعبر عنه بالفَوقِيَّة والعلو أو بما يفيدهما في كلام الشَّارع .

وبهذا المعنى أثبت السَّلَف العلو والفَوقِيَّة لله تعالى كما قال الإمام أبو الحسن الأَشْعَرِيّ : فيما نقله عنه البَيْهَقِي : « وإنه فوق الأَشْيَاء بائن منها » . ومن أجل ذلك لم ينكر النبي ـ صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلَّم ـ على الجارية إشارتها إلى فوق .

وبهذا المعنى جاء إثبات العُلُوّ والفَوقِيَّة لله في نصوص الكتاب والسُّنَّة مما يصْعُب حصره ، وهذه النصوص وإن كان حمل بعضها على الفَوقِيَّة بحسب المكانة ، والعُلُو بحسب الرتبة مما لا بأس به ، لكن حمل بعضها الآخر على ذلك أو نقول : حمل هذه النصوص البالغة الكثرة كلها على ذلك مما يأباه المقام والسياق ، كما تأباه طبيعة اللغة العربية .

فنثبت العلو والفَوقِيَّة لله تعالى بهذا المعنى ، بدون كيف ولا تمثيل ، ولا مكان ولا جهة ، لأن المكان هو العالم ، أو من ضمن العالم ، أو في ضمنه ، والله تعالى بائنٌ عن العالم ؛ والجهة إنما تتصور ضمن العالم ، وتنتهي بانتهاء آخر جزء منه ، وليس وراء العالم مكان ولا جهة ، فليس الله تعالى في مكان ولا في جهة من العالم .

فنقول : إن الله تعالى فوق العرش ، وفوق العالم ، وعالٍ عليه ، وبائن عنه ، ونتوقف عند هذا الحد ، ولا نتجاوزه إلى ما وراء ذلك من التفاصيل التي لم يرد بها شيء من الكتاب والسُّنَّة ، ونعترف بالعجز عما وراء ذلك ، وقد أشار إلى هذا الإمام البَيْهَقِي فيما نقلناه عنه آنفًا حيث قال : « ووصْفُ الله سبحانه بذلك طريقه الخبر ، فلا نتعدَّى ما ورد به الخبر » .

وقد تقدَّم قول ابن تَيْمِيَّة أن معنى كون الله تعالى في السماء وكونه على

العرش واحد. وهو أن الله تعالى في العلو لا في السفل، وتقدم قريب منه عن الإمام أبي الحسن الأَشْعَرِيّ وأصحابه، وعن الإمام البَيْهَقِي. كما تقدم قولنا: إن وصف العلو والفَوقِيَّة لله تعالى يؤوَّل إلى البَيْنُونَة التي أثبتها العلماء لله تعالى.

الشعور بعلو الله تعالى وفوقيته أمر مركوز في فطرة بني آدم:

ثم إن الفَوقِيَّة بهذا المعنى مَرْكُوزة في فطرة بني آدم لا يستطيع أحد منهم أن يتخلص من الشعور بها مهما حاول التخلص من هذا الشعور، ومهما اعتقد خلافه.

وليت شعري لماذا خص العلماء المشكلة بحديث الجارية، وما من أحد من المؤمنين بالله تعالى إلَّا وهو على حال الجارية وعلى مذهبها، لا يقول أحد من المؤمنين: الله، إلَّا وهو يشير إلى فوق إما بإحدى جوارحه أو بقلبه؟!

وقصة الهمداني مع إمام الحرمين الجُوَيْني ليست ببعيدة عنَّا، وإنِ انتقدها بعض متأخري الأَشَاعِرَة. وخلاصتها: أن إمام الحرمين كان يقرِّر في درسه: نفي العلو والفَوقِيَّة الذَّاتية عنِ الله تعالى، فقال له الهمداني: يا أيها الشيخ، ما تقول في هذه الفطرة المركوزة في قلب المؤمنين بالله، ما يقول أحد الله، إلَّا ويَشْعُر بالعلو والفَوقِيَّة لله تعالى؟ فلبث الجُوَيْني مليًا، ثم قال: حيَّرني الهمداني، حيَّرني الهمداني، حيَّرني الهمداني!

وقد استشكل بعض الأفاضل كلامنا هذا بأنه يلزم منه حدوث صفة الفَوقِيَّة لله تعالى بعد حدوث العالم.

فنقول: في دفع هذا الإشكال: الممتنع على الله تعالى هو قيام الحوادث بذاته لا اتِّصافه بالحوادث مطلقًا، وأمَّا اتِّصاف الله تعالى بالحوادث بدون أن تقوم هذه الحوادث بذاته تعالى، فهو جائز وواقع؛ فإنَّ الله ـ تعالى ـ متصفٌ

بصفات الفِعْل مع أنَّها حادثة ، وكذلك متصفٌ ببعض صفات الإضافة مع حدوثها : مثل كون الله مع العالم بعد أن خلقه ، فهذه صفة حادثة لله تعالى ، لكنها ليست قائمة به تعالى ، وكذلك كونه بعد العالم بعد أن يعدمه .

وتحقيق ذلك ـ كما تقدَّم ـ أن الممتنع على الله تعالى هو اتِّصَافه بالصِّفات الحقيقية الحادثة القائمة بذاته تعالى : مثل أن يكون علمه تعالى أو قدرته أو إرادته حادثة ، ومثل ذلك سائر الصِّفات السبع . وأما اتِّصَافه تعالى بالصِّفات الحادثة غير الحقيقية من صفات الفِعْل وصفات الإضافة فجائز وواقع ، لأنها ليست صفات حقيقية ولا قائمة بذاته تعالى ، حتّى يلزم من ذلك قيام الحوادث بذاته تعالى .

فما قاله المُستشكِل من لزوم حدوث صفة الفَوقِيَّة للعالم لله سبحانه وتعالى صحيح ، ولكن هذه الصفة من قبيل صفات الإضافة ، فيجوز اتِّصَاف الله تعالى بها مع حدوثها ، وليست من قبيل الصِّفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى ، حتّى يَمْتَنِع حُدُوثُهَا لله تعالى .

وليكن هذا آخر ما أردنا كتابته عن عقيدة الإمام أبي الحسن الأَشْعَرِيّ أين هي من عقيدة السَّلَف وما يتعلَّق بذَلِك .

والحمدُ لله ربِّ العالمين ، والصَّلاة والسَّلام على سيد الأنبياء والمرسلين ، سيدنا ومولانا محمد ، وعلى آله وصحبه أجمعين ، والتَّابعين لهم بإحسانٍ إلى يوم الدِّين .

عقيدة الإمام أبي الحسن الأشعري في الإبانة

محمد مكي

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على سيد المرسلين، وآله الأكرمين، ورضي الله عن أصحابه أجمعين.

وبعد، فقد شرَّفَتْني الرابطةُ العالمية لخريجي الأزهر بالمشاركة في الملتقى الخامس حول موضوع الإمام أبي الحسن الأَشْعَرِيّ إمام أهل السُّنَّة والجماعة، وأعُدُّ هذا التشريف تكليفًا، في موضوع مهم يتصل بمدرسة علمية كبرى، تمثل ـ فيما بعد القرن الثَّالث الهجري إلى اليوم ـ جمهور أهل السُّنَّة والجماعة، توارثتها الأجيال، وتمثلها اليوم أكبر المراكز العلمية في العالم الإسلامي، بدءًا بالأزهر الشَّريف، والقرويين، والزيتونة، وكبرى الجامعات، ومعاهد العلم في بلاد الشام والهند وباكستان.

ويتضاعف شرف تكليفي بهذا البحث أن يكون في صرحٍ علميٍّ كبيرٍ من صروح العلم، خدم المذهب الأَشْعَرِيّ ورعاه ونافح عنه ونشره، وتوارثه جيلًا بعد جيل، هذا الصرح العلمي الشامخ هو الجامع الأزهر الشريف، الذي إن لم أشرف بالدراسة فيه، إلَّا أني أرتبط به بروابط وثيقة، من خلال شيوخي الأزهريين الكُثْر، الَّذين تلقيت عنهم، وشرفت بالمثول بين أيديهم، واستجزت بعضهم، أذكر منهم على سبيل المثال لا الاستقصاء: مجيزنا العلَّامة الشيخ حسنين محمد مخلوف مفتي الديار المصرية السابق، والعلَّامة الشيخ الفقيه المعمَّر محمود عبد الدايم الشَّافعيّ، والعلَّامة الشيخ المُحدِّث عبد الوهاب البحيري، والعلَّامة الفقيه الأصولي الشيخ أحمد

فهمي أبو سِنَّة، والعلَّامة المُحدِّث أحمد عبد العال، وغيرهم كثير، رحمهم الله تعالى جميعًا.

وأما شيوخي الشَّاميُّون فكلُّهم لهم صِلَة نسب وثيقة بالأزهر الشَّريف، فهم الذين تعلموا في محرابه، وتخرَّجُوا في رِحَابِهِ.

وتَزْدَاد صِلَتِي بأزهر العِلم والدين، أني خدمتُ عدة آثار علمية من آثار هذه المدرسة التليدة، منها: كتاب: «من ذخائر السُّنَّة» للعلامة الشيخ طه الساكت في مجلدين، وكتاب «من هدي النبوة» للشيخ إبراهيم الجبالي، وفكري ياسين، وحسن منصور، وعبد الرحمن الجزيري.

كما جمعتُ تراجمَ نادرةً لعلماء الأزهر ستصدر في مجلَّدين كبيرين بعون الله.

وقد أكرمني الله تعالى بجمع الندوات القرآنية والفقهية التي عُقدت في مجلة «لواء الإسلام»، وترتيبها والتعليق عليها، في عدة مجلدات، وهي وشيكة الصدور بعون الله.

والموضوع الذي طُلب مني الكتابة فيه أولًا عن: «الإمام الأَشْعَرِيّ بين الحنابلة والمُعْتَزِلَة»، وقد شرعتُ بجمع مادته، وهيَّأْتُ نفسي للخوض في غماره، ثم تمَّ تعديل الموضوع إلى: «عقيدة الإمام أبي الحسن الأَشْعَرِيّ في «الإبَانَة» وموافقتها لما في «اللُّمَع» وباقي كتبه».

وهو موضوعٌ واسع الأطراف، مُترامِي الأَكْنَاف، يستحق دراسة مُتَخَصِّصَة وتفرغًا تامًّا، لا أجد نفسي أهلًا له، ولكن حسن الظَّن الذي دفع المشرِفين على المؤتمر لدعوتي، وحب المشاركة في هذا المؤتمر العلمي، والاجتماع بالعلماء الفضلاء، والحرص على التواصل العلمي، دفعني لكتابة

كلمات حَوْلَ هذا الموضُوع ، آخذًا بقول القائل : ما لا يُدْرَك كُلّه لا يُتْرَك كُلُّه .

ترجمة الإمام أبي الحسن الأَشْعَرِيّ (٢٦٠-٣٢٤هـ) للعلامة محمد أبو زهرة :

قبل الدخول في هذا الموضوع أُورد ترجمةً مختصرةً ونادرةً لأبي الحسن الأشْعَرِيّ ، كتبها أحد فحول العلماء المعاصرين المرتبطين بالأزهر الشريف ، بنسب وثيق ووشيجة قوية ، وهو العلامة الشيخ محمد أبو زهرة ، فقد كتب ترجمةً مختصرةً محررةً وافيةً في مجلة العربي الكويتية ، في العدد٦٤ عام١٣٨٣هـ الموافق لعام ١٩٦٤م ، أحببتُ أن أُورد هذه الترجمة التي جمعتها ومثيلاتها من التراجم التي خطها يراع العلامة أبو زهرة في كتاب : « أعلام وعلماء قدماء ومعاصرون » ، ص٢٠٣-٢١٣. والذي صدر قريبًا ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م بعنايتي، عن دار الفتح بعمّان في مجلد متوسط .

قال العلامة الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله تعالى :

الخلاف بين الفقهاء والمُحدِّثين وبين المُعْتَزِلَة :

« اتَّسعتْ فُرْجةُ الخلافِ في الفكرِ الإسلاميِّ بينَ الفقهاءِ والمُحدِّثين وبينَ المُعْتَزِلَة ، الذينَ كوَّن واصلُ بنُ عطاءٍ مدرستَهم ، وكانوا يُفكِّرون في فهمِ العقيدةِ تفكيرًا فلسفيًا ، ولا يعتمدون في أصولِ الاعتقادِ إلَّا على القرآنِ لا يَعْدُونه ، ويُؤوِّلون بعضَ ألفاظِهِ على مُقْتضى العَقْل ، ويُجادِلون في الإسلامِ بحُكمِ المنطق ، ويدفعون انحرافَ المنحَرِفين بالبُرهان العَقْليّ ولا يعتمدون على شيءٍ سواه ، واستمكَنَ سُلطانُهم في عهد المأمونِ والمعتصمِ والواثق ، وكانَ منهم كبارُ القائمين بأعمالِ الدولة ، وشاعَتْ عنهم فكرةُ القولِ بخَلْق القرآن ، وتكفيرُ مَنْ لم يقُلْها ، وعُزِلَ القُضاة والمُفْتون الذين لا يقولونها ، واضْطُهِدَ الفقهاء والمُحدِّثون الّذين لا يُردِّدونها ، ويستجيبون لدعاتِها ، ونزلَ الأَذى بإمامِ السُّنَّة أحمدَ بنِ حنبل ﷺ .

إدالةُ المتوكل دولةَ المُعْتَزِلةِ، وبقاء الاعْتِزَال في الناسِ جدلًا :

وجاءَ المتوكِّلُ بعدَ الواثِق فأدالَ من دولةِ الاعْتِزَال ، وأنزلَهم من عَليائِهم ، وأَدنى إليه الفقهاءَ والمُحدِّثين ، وكان هؤلاءِ يُفكِّرون في العقيدةِ بغيرِ منهاجِ المُعْتَزِلةِ ، فيعتمدون في تعرُّفِها على كتابِ الله تعالى ، يأخذونَ بظواهرِه من غيرِ تأويل ، ويعتمدون على السُّنَّة ، فيما صحَّ منها من أخبارٍ في العقائِد ، سواءٌ أكان متواترًا أو كانَ آحادًا ، فهم يقولون : إنَّ الله يرى يومَ القيامة ، ولا يُؤوِّلون آياتِ الرُّؤْيَة ، ومنهم مَنْ يقول : إنَّ لله يدًا ، لأنَّ النصَّ القرآنيَّ يقول : ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح : ١٠] . وهكذا يأخذونَ بالنصّ ، ولا يُحكِّمون فيه العَقْل ، ولكنَّهم يقرِّرون التَّنزيهَ لله عن مُشابهةِ الحوادثِ والمَخْلُوقات . ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى : ١١] . ولا يستطيعونَ مجادلةَ الخصومِ إلَّا بنصوصِ القرآن ، ولا يسلُكون مسلكَ العَقْل في الاستدلال ، لأنَّ المنطقَ نَزْعةٌ فلسفيةٌ لا يريدونَها ، ولا يرتضونَها ، وبذلك لا يستطيعونَ الدفاعَ عن الإسلام ضدَّ المنحرِفين والمخالِفين لأن عُدَّتهم النُّصوص ، وهي لا تَروجُ إلَّا عندَ مَنْ يؤمِنُ بها ابتِداء ، ولا بُدَّ قبلَ الإيمان من حُكمِ العَقْل .

وإذا كان المُعْتَزِلَة قد خلتْ منهم دُورُ الحُكْم بعدَ الواثق فلم يَخْلُ دُورُ العَقْل ، فإذا عَدِموا نُصرةَ السلطان ، فإنّهم لم يعدموا نُصرةَ البُرهان ، ولم يَكُنِ الفقهاءُ والمُحدِّثون بقادِرين عليهم ما داموا ينهجون من النُّصوصِ منهاجَ العَقْل .

توسُّط الأشْعَرِيّ والماتُريديّ بين أهل السُّنَّة وأهلِ الاعْتِزالِ

كان لا بُدَّ ـ بحكم المنطقِ ـ من وجودِ ناسٍ يَتوسَّطون بينَ الفريقَيْن ، ويخرجون بمنهاجٍ بينَ المنهاجَيْن ، وقد وُجِدَ أولئك ، ولكنْ في نطاقٍ ضيِّق ،

حتّى كان الإمامان أبو الحسَنِ الأَشْعَرِيّ وأبو منصُورِ الماتُريديّ. فقد ظهرَ الأولُ في العراق، وكانَ شافعيًا، وظهرَ الثّاني في سمرقَنْد، وكان حنفيًا(١).

نَشْأةُ أبي الحسَنِ الأشْعَرِي:

وُلِدَ أبو الحسنِ [علي بن إسماعيل بن إسحاق] الأشْعَرِيّ، من أسرةٍ عربيةٍ تنتمي إلى الأشَاعِرَة الكرامِ الذينَ مَدَحَهم النَّبيُّ ﷺ لفضْلِ مُعاونتِهم في يُسْرِهم وعُسرِهم(٢).

وتربّى بالبصرة في حضانةِ أسرةٍ عربيةٍ توارثَ عنها العَزْمَةَ القويّة، والإرادةَ الماضية، وكانتِ البصرةُ موطنَ الاعْتِزَال، وموطنَ فرقِ الشيعة، والمكانَ الّذي التقى فيه العَقْل العربيّ، بالعلمِ الهنديِّ واليونانيّ. وهي كما تطلُّ على الباديةِ العريقةِ بصفائِها، وتحتضنُها الحضارةُ بروائِها، قد التقى فيها أيضًا العلمُ العميق، والصَّفاءُ الذهنيّ، فالتقى علمُ الإسلام النَّقيُّ الصَّافي، بالفلسفاتِ المختَلِفة، والآراءِ المتباينة، والأهواءِ والانحرافات.

درس في نشأتِه علومَ الإسلام الأُولى؛ حفِظَ القرآنَ وطائفةً من الأَحاديث،

---

(١) يقول الشيخ محمد أبو زهرة في ترجمة الماتريدي: إن الماتريدي ليس كالأشعري من حيث المناهج، وإن كان يقاربه فيما انتهى إليه من نتائج، فلا يكادا يختلفان إلّا قليلًا، ولو أننا أردنا أن نعقد موازنة بين هذه المناهج الثلاثة: منهج المعتزلة، ومنهج الأشاعرة، والماتريدية، لعلمنا أنَّ المعتزلة يجعلون السلطان للعقل، والأشاعرة للنقل مقرّبين له بالعقل، والماتريدية يجعلون السلطان للعقل والنَّقْل معًا. وإذا كان الأشاعرة وسطًا بين المعتزلة والمحدثين، فالماتريدية وسط بين الأشاعرة والمعتزلة، ولذلك قرر بعض العلماء أنهم أقرب إلى المعتزلة منهم إلى الفقهاء والمحدثين، وجزى الله الجميع عن الإسلام خير الجزاء، فكلٌّ قام بواجبه في ناحية من النواحي.

(٢) يشير إلى الحديث الذي رواه البخاري (٢٣٠٦)؛ ومسلم (٤٥٥٦) من حديث أبي موسى الأشْعَرِيّ ﷺ قال: قال النبيُّ ﷺ: «إنَّ الأشْعَريين إذا أرملوا في الغزو أو قلَّ طعامُ عيالهم بالمدينة، جمعوا ما كان عندهم في ثوبٍ واحد، ثم اقتسموه بينهم في إناءٍ واحد بالسويّة، فهم منّي وأنا منهم».

حتّى كان الإمامان أبو الحسَنِ الأَشْعَرِيّ وأبو منصُورٍ الماتُريديّ. فقد ظهرَ الأولُ في العراق، وكانَ شافعيًا، وظهرَ الثَّاني في سمرقَنْد، وكان حنفيًا(١).

نَشْأَةُ أبي الحسَنِ الأشْعَرِي:

وُلِدَ أبو الحسنِ [علي بن إسماعيل بن إسحاق] الأشْعَرِيّ، من أسرةٍ عربيةٍ تنتمي إلى الأشَاعِرَة الكرامِ الذينَ مَدَحَهم النَّبيُّ ﷺ لفضْلِ مُعاونتِهم في يُسْرِهم وعُسرِهم(٢).

وتربّى بالبصرة في حضانةِ أسرةٍ عربيةٍ توارثَ عنها العَزْمةَ القويّة، والإرادةَ الماضية، وكانتِ البصرةُ موطنَ الاعْتِزَال، وموطنَ فرقِ الشيعة، والمكانَ الّذي التقى فيه العَقْل العربيّ، بالعلمِ الهنديِّ واليونانيّ. وهي كما تطلُّ على الباديةِ العريقةِ بصفائِها، وتحتضنُها الحضارةُ بروائِها، قد التقى فيها أيضًا العلمُ العميق، والصَّفاءُ الذهنيّ، فالتقى علمُ الإسلام النَّقيُّ الصَّافي، بالفلسفاتِ المختَلِفة، والآراءِ المتباينة، والأهواءِ والانحرافات.

درس في نشأتِه علومَ الإسلام الأُولى؛ حفِظَ القرآنَ وطائفةً من الأَحاديث،

---

(١) يقول الشيخ محمد أبو زهرة في ترجمة الماتريدي: إن الماتريدي ليس كالأشعري من حيث المناهج، وإن كان يقاربه فيما انتهى إليه من نتائج، فلا يكادا يختلفان إلّا قليلًا، ولو أننا أردنا أن نعقد موازنة بين هذه المناهج الثلاثة: منهج المعتزلة، ومنهج الأشاعرة، والماتريدية، لعلمنا أنّ المعتزلة يجعلون السلطان للعقل، والأشاعرة للنقل مقرّبين له بالعقل، والماتريدية يجعلون السلطان للعقل والنّقل معًا. وإذا كان الأشاعرة وسطًا بين المعتزلة والمحدثين، فالماتريدية وسط بين الأشاعرة والمعتزلة، ولذلك قرر بعض العلماء أنهم أقرب إلى المعتزلة منهم إلى الفقهاء والمحدثين، وجزى الله الجميع عن الإسلام خير الجزاء، فكلٌّ قام بواجبه في ناحية من النواحي.

(٢) يشير إلى الحديث الذي رواه البخاري (٢٣٠٦)؛ ومسلم (٤٥٥٦) من حديث أبي موسى الأشْعَرِيّ ﷺ قال: قال النبيّ ﷺ: «إنّ الأشْعَريين إذا أرملوا في الغزو أو قلّ طعامُ عيالهم بالمدينة، جمعوا ما كان عندهم في ثوبٍ واحد، ثم اقتسموه بينهم في إناءٍ واحد بالسويّة، فهم منّي وأنا منهم».

ومقدارًا من الأحكامِ الفقهيَّة يتعرَّفُ منها أَوامرَ دينهِ ، وكانَ من الممكنِ أَنْ يَسْلُكَ مَسْلَكَ الفقهاء والمُحدِّثين ، ولكنْ كان علمُ هؤلاءِ علمَ روايةٍ وتفريعِ الأَحكام ، وتخريجِها على أصولِها من الكتابِ أو السُّنَّة أو القياسِ الفقهيِّ ، بإلحاقِ أَمرٍ غيرِ منصوصٍ على حكمِه بأمرٍ آخرَ منصوصٍ ، لاشتراكِهما في الوصفِ الَّذي يُعَدُّ عِلَّةً للحكم .

تَتَلْمُذ أبي الحَسَنِ للجُبَّائي شيخِ المُعْتَزِلَة :

كان أبو الحسنِ في نفسِه نُزوعٌ إلى الدراساتِ العَقْلِيَّةِ في ظلِّ المبادئ الإسلامية ، ولم يجدْ هذا إلَّا عندَ المُعْتَزِلَة ، فقد كانوا يدرسون العقائدَ الإسلاميّة ، ويؤيِّدونها بالبرهانِ العَقْلِيِّ ، ويؤوِّلون كلَّ ما جاء في القرآنِ على مقتضى حكمِ العَقْلِ القطْعِيِّ ، إنْ خالفَه ظاهرُ القرآنِ في بعضِ آياتِه .

تتلمذَ إذًا أبو الحسنِ لشيخٍ من شيوخِ المُعْتَزِلَة ، وكانَ إمامَهم بالبصرة في عصرِه ، هو أبو عليٍّ الجُبَّائي ، فلازمَ درسَه ، ولكنّه لم يكنْ تلميذًا كبقيةِ التلاميذ الذين يتَّبِعونَ شيخَهم فيما ينتهي إليْه ، أو على الأقلِّ يُرجِّحون بالنسبةِ لأساتذتِهم الاتِّباع ، دونَ الابتداعِ ، بل كانَ ذلك التلميذُ النابه ، يناقِشُ شيخَه في كلِّ ما يعرِضُ من مسائِل . وأحيانًا تنتهي مناقشةُ التلميذِ للشيخِ بإسكاتِه وحيرتِه في الجواب .

مناقشة أبي الحَسَنِ الأشعري (التلميذ) شَيْخَهُ :

ولنقُصَّ بعضَ القَصَصِ عن مُذاكرةِ التلميذِ لشيخِه . كان الجبّائيُّ ككُلِّ المُعْتَزِلَة يَرَوْن أنَّ الله تعالى لا يُمكنُ أنْ يكونَ منه إلَّا الأصْلح الّذي تُدركُه عقولُنا ، فهم يحكمونَ بعقولِهم على الأشياءِ بالحُسْنِ أو القُبح ، ثم يوجبون أنْ يفعلَ الله ما يرونه هم أصلح . ولكنّ التلميذَ لم يهضمْ هذا ، كيف نقرر

نحن الأمر، ثم نقرر أنه يلزمُ أنْ يقع؟ فثارتْ بينَهما المناقشةُ الآتية:

قال التلميذ: ما قولُك في ثلاثة؛ مؤمنٍ وكافرٍ وصبيّ؟ فما الله تعالى صانعٌ بهم؟ ويكونُ فيه الأصلحُ لهم؟

قال الشيخ: المؤمنُ أهلُ الدرجات، والكافرُ من أهلِ الدَّرَكات، والصبيُّ من أهلِ النَّجاة.

قال التلميذ: فإن أرادَ الصبيّ ـ بعدَ موتِه صبيًّا ـ أن يكونَ من أهلِ الدرجات هل يمكن؟

قال الشيخ: لا، بل يُقالُ له: إنَّ المؤمنَ إنّما نالَ هذه الدرجة بالطاعة وليسَ لك مثلُها.

قال التلميذ: فإن قالَ الصبيّ: التقصيرُ ليسَ منّي، فلو أحييْتني كنتُ عملتُ الطاعاتِ كعملِ المُؤمِن.

قال الشيخ: يقولُ الله تعالى: كنتُ أعلمُ أَنَّك لو بقيتَ لعصيتَ وعُوقبْت، فراعَيْتُ مَصْلَحتَك وأمَتُّك قبلَ أَنْ تنتهيَ إلى سنّ التكليف.

قال التلميذ: فلو قال الكافر: علمتَ حالي كما علمتَ حاله، فهلّا راعيْتَ مصلحتي مثلَه. فَسَكتَ الشيخ.

وتنتهي هذه المناقشةَ بلا ريبٍ إلى أنَّ المصلحةَ التي تلزمُ مراعاتُها في جانبِ الله تعالى ليستْ هي المصلحةَ التي نُقدِّرُها بعقولنا، وإنما تكونُ هذه المصلحة بتقديرِ الله العزيزِ العليمِ الذي لا يَخفى عليه شيْءٌ في السماءِ ولا في الأرض.

عدمُ استغراقِ الاعتزالِ عَقْلَ الأشعَريِّ:

الّذي يمكنُ أَنْ يُقدَّرَ في حياةِ الأشْعَرِيّ، وهو يعيشُ في ظلِّ المُعْتَزِلَة،

ويرضعُ من أفاويقِهم، أنه كان لا يستغرقُ الاعْتِزَالُ عقلَه، بل إنه يُفكِّرُ التفكيرَ المستَقِلَّ. والتفكيرُ الحرُّ يجعلُه ينقِّب عنِ الآراءِ أنَّى تكون، وعنِ الأفكار حيثُما تكون. وكذلك لم تقطعه دراسةُ الاعْتِزَال عن دراسةِ آراءِ الفقهاءِ والمُحدِّثين في العقائد، وقد كان يدرسُها بعينِ عاطفةٍ مُقرِّبة، لا بعينِ ساخطةٍ مُبعِّدة.

وكان كلَّما تقدَّمتْ به السنّ، أو كلَّما نضجَ فكرُه يستنكرُ من آراءِ المُعْتَزِلَة شيئًا، حتّى إذا وصل إلى الأربعين وبلغَ أشُدَّه، وهي السنُّ التي يكتملُ فيها العَقْل والجسم، وجدَ نفسَه بعيدًا عنِ الاعْتِزالِ بقلبِه وعقلِه.

مُفَارَقةُ الأشعريِّ الاعْتِزالَ:

أخذَ الأشعريُّ بعدَ ذلك يُراجحُ بينَ ما يعتنقُه المُعْتَزِلَة، وبينَ ما يعتنقُه الفقهاءُ والمُحدِّثون، معتمدين فيه على حكم المنقولِ من القرآنِ وعن الرَّسول ﷺ، وعكفَ زمنًا يوازنُ بين ما في كلٍّ منهما من حقّ، وانقدحَ بعدَ الموازنةِ رأيٌ قرَّرَ فيه أنَّ الاحتياطَ في الاعتقادِ ما يدعو إليه الفقهاءُ والمُحدِّثون، ولكنْ ينقصُهم الاعتمادُ على العَقْل في تقريرِ ما يُقرِّرون، فإنه لا بُدَّ لبيانِ الحقِّ من نصٍّ يُثبِّتُه، وبرهانٍ عقليٍّ يُقرِّبُه ويُؤيِّدُه، ولا بُدَّ للدفاع عنه من مَنْطقٍ عقليٍّ يُسَدِّدُ السِّهامَ إلى الخصوم[١].

وعلى أيٍّ حال قد فارقَ الاعْتِزَال، وإن لم يَنْضَوِ تمامًا تحتَ سلطانِ الفقهاءِ والمُحدِّثين.

مَقولةُ الأشعريِّ: «مَنْ عَرَفَني فقد عَرَفَني»:

بعد أن انتهى الأشعريُّ إلى هجرِ آراءِ المُعْتَزِلَة ـ وإنْ لم يهجرْ منهاجَهم

(١) في الأصل: «الخصوص».

في الاستدلال ـ ذهب إلى المسجدِ الجامعِ في البصرة، ورَقِيَ المنبر، ثم قال: «أيُّها النَّاس، مَنْ عرفَني فقد عرفَني، ومنْ لم يعرفني أنا أُعرِّفُه بنفسي، أنا فلانُ ابنُ فلان. كنتُ أقولُ بخَلْق القرآن، وإنَّ الله تعالى لا يُرى بالأبصار، وإنَّ أفعالَ الشرِّ أنا أَفعلُها. وأنا تائبٌ مُقْلِعٌ، مُتَصَدٍّ للردِّ على المُعْتَزِلَة، مُخْرِجٌ لفضائِحِهم.

معاشرَ الناس: إنّما تَغَيَّبْتُ عنكم هذه المدّةَ لأَني نظرتُ فتكافأتْ عندي الأدلّة، ولم يترجَّحْ عندي شيْءٌ على شيْء، فاستهديْتُ الله تعالى، فهداني إلى اعتقاد ما أوْدعته كتبي هذه، وانخلعْتُ من جميعِ ما كنتُ أعتقد، كما انخلعتُ من ثوبي هذا».

وانخلعَ من ثوبٍ كانَ عليه، ودفعَ إلى الناسِ كتبَه.

ولا شك أنَّ هذا التَّحوُّلَ قد أضافَ إلى الفقهاءِ والمُحدِّثين ناصرًا قويًّا، ورجلًا مَهَرَ في الكلام، وفي الاستدلال.

تَأَثُّرُ الأشعريِّ بِالإِمَامِ أَحْمَدَ بنِ حَنْبَل:

إنَّ ما كتبهُ الأشعريُّ ابتداءً بعدَ ذلك يدلُّ على أنّه كان مُتأثرًا بالإمامِ أحمدَ بنِ حنبل، وموقفِه من المُعْتَزِلَة، وقد كانت حياتُه وأصْداءُ مواقفِ الإمامِ أحمد لا تزالُ تُردَّد في التاريخ، حيثُ لقي الأَشْعَرِيّ مَنْ لقوه، فقد كانت وفاةُ الإمامِ أحمدَ سنةَ ٢٤١هـ، وحياةُ الأَشْعَرِيّ كانتْ ما بينَ ٢٦٠ـ٣٢٤هـ، فهو يقول في مقدمةِ كتابِه «الإبَانَة»:

«ديانتُنا التي نَدينُ بها: التمسُّكُ بكتابِ الله وسنةِ نبيّه ﷺ، وما رُوي عن الصحابةِ والتابعين، وبما كان عليه أحمدُ بنُ حنبل، نَضَّرَ الله وجهَه، ورفعَ درجتَه، وأجْزلَ مثوبتَه [قائلون]، ونحنُ عمَّنْ خالَفَ قولَه مُجانِبون،

لأنه الإمامُ الفاضل، والرئيسُ الكاملُ الّذي أبانَ الله به الحقَّ عندَ ظهورِ الضَّلال، وأوْضَحَ به المنهاج، وقمعَ به [بدع] المبتدِعين وزَيْغَ الزائِغين، وشَكَّ الشَّاكِّين، فرحِمَه الله تعالى من إمامٍ مُقدَّم، [وجليل معظم] وكبيرٍ مُفَخَّم، ورحمتُه على جميعِ أئمةِ المسلمين».

خُلَاصَةُ آرَاء الأشعريّ في «الإبَانَة»:

شرحَ الأشعريُّ خلاصةَ آرائِه عندَ انتقاله ابتداءً شرحًا مُحكَمًا في مقدِّمة كتابه «الإبَانَة». وخلاصةُ آرائِه في هذا الكتاب نوجزها فيما يلي:

أ ـ أنه يرى أنَّ بعضَ الصَّالحين تكونُ له آية، أي: علامةٌ تدلُّ على مكانتِه عندَ الله، وهو ما يُسمّى كرامةَ الأولياء، وقد أنكرَ المُعْتَزِلَة ذلك، وخصَّها الشيعةُ بأئمّتِهم، فقد قالوا: إنَّ المعجزاتِ تجري على أيديهم كما تجري على أيدي الأنبياء، بَيْدَ أنهم لا يُنزَّلُ عليهم الوحي.

وإنَّ الصوفيةَ يروْنَ إثباتَ الكرامةِ للصَّالحين، بَيْدَ أنَّ المخلصينَ المحقِّقين منهم يطلُبون الاستقامة، بأنْ يسيروا على ما أَمر به الشارعُ سَيْرًا مستقيمًا، ولا يطلبونَ الكرامة، ويقولُ قائلُهم في دعائِه: اللهمَّ هَبْنا الاستقامةَ بدلَ الكرامة، لأنَّ الكرامةَ تستحقُّ من العبدِ الشُّكر، والاستقامةَ يرجو بها العبدُ الأجر.

ب ـ ويرى أنَّ كلَّ ما جاءتْ به السُّنَّة ـ سواءٌ أكانتْ أحاديثَ متواترة أم كانتْ غيرَ متواتِرة ـ حُجَّةٌ تثبتُ به العقائِد، فعذابُ القبرِ يجبُ اعتقادُه، وغيرُ ذلك من الأمورِ التي جاءتْ بها السُّنَّة، لأنَّه ما دامت صحَّةُ الحديثِ قد ثبتتْ بالطرقِ التي يلتزمُها المُحدِّثون في الروايةِ فهو حُجَّةٌ في العملِ والاعتقاد، إذ لا فرقَ بينَهما في الإثبات. ولا معنى لأنْ نعملَ بالحديث، وننكرَ الأخذَ بمثلِه في الاعتقاد.

ولكن هل يكفرُ مَنْ لا يأخذُ بأحاديثِ الآحاد؟

جـ - يظهرُ أنَّ الأشْعَرِيّ، وهو شافعيُّ المذهب، لا يُكَفِّرُه، لأنَّ الإمامَ الشَّافعيّ يُقَرِّر في «الرِّسالة» أنَّ العلمَ قسمان: علمٌ يثبتُ في الظاهرِ والباطن، وهو العلمُ الَّذي يكونُ طريقُه قطعيًا، فهو يلزمُ في الاعتقادِ والعمل، وعلمٌ يثبتُ في الظاهرِ دونَ الباطنِ، وهو ما يكونُ دليلُه ظنيًا، فهو يلزمُ في العملِ الظاهر دونَ الاعتقاد، ويُعدُّ من هذا القسم ما يكونُ طريقُه خبرَ الآحاد.

فإذا كان الأَشْعَرِيّ أوْجَبَ الاعتقادَ بحديثِ الآحاد، فهو لا يُكفِّرُ مَنْ لا يعتقدُ بما جاءَ فيه.

د - والأشعريُّ يأخذُ بظواهرِ النُّصوص، فيعتقدُ رؤيةَ الله يومَ القيامة، وكان يرى أولًا أنَّ لله سبحانه وجهًا ليسَ مثلَ وجوهِنا، ويدًا ليستْ كأيدينا، وأنَّ هذا هو منهاجُ أحمدَ بنِ حنبل الَّذي اختارَه في هذا الباب إمامًا له أولًا.

هـ - وأبو الحسنِ الأَشْعَرِيّ يرى أنَّ الأَشياء ليسَ لها قبحٌ ذاتيّ، ولا حُسْنٌ ذاتيّ، إنَّما التَّحسينُ والتَّقبيحُ من عملِ الشَّارعِ وحدَه.

وسنجد أَن كثيرين من السُّنِّيين يخالِفونه في الأَمريْن الأَخيريْن، وقد رجعَ عن أوَّلِهما.

و - وهو يرى أنَّ مرتكبَ الكبيرةِ ليس مُخَلَّدًا في النار، ولكنْ يُعاقَبُ بمقدارِ ما أذنب، إلَّا أنْ يتغمَّدَه الله برحمتِه فيغفِر له أو يعفو، لحسَناتٍ قامَ بها، كما قالَ تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤]. وإنْ عاقبَ فبالعدلِ، وإن عفا فبالرحمة.

أخْذُ الأشعَرِيِّ منهاج الجَدل من المعتزلة:

والأشعريُّ معَ أنه يأخذُ بالنَّقل، متواترِه وغيرِ متواترِه، قد أخذ من

المُعْتَزِلَةِ منهاجَهم في الجدلِ ومدافعةِ المهاجمين للإسلام، يأخذُهم بالمنطقِ والبُرهان، وهو بهذا يتَّخِذُ العَقْل خادمًا للنصوص، ولا يجعلُ النصوصَ محكومةً بالعَقْل، فهي فوقَ العَقْل، والعَقْل أداةُ تقريبِها والدفاعِ عنها.

ردُّ الأشعريِّ عَلَى المُعْتَزِلَةِ:

تصدّى الأشعريُّ للمُجَادلةِ في ميدانيْن؛ أحدُهما: داخليّ، وهو الردُّ على المُعْتَزِلَةِ، وكانَ يلحَنُ بمثلِ حُجَّتِهم، ويتَّبِعُ طريقَهم في الاستدلال، فَيُحاربُهم بمثلِ أسلحتِهم، ولا يقفُ عندَ النُّصوص في الدفاع، بل يُقلِّبُ القولَ ويُصرِّفه دفاعًا عن النصوص.

ردُّ الأشعريِّ عَلَى الفَلاسفةِ والبَاطنيَّةِ:

أمّا الميدانُ الثَّاني ـ الخارِجيّ: فقد تصدّى للردِّ على الفلاسِفة والباطِنيّة من الشيعةِ الّذين كانوا يثيرونَ ما يُوهِنُ العقائدَ الإسلامية، والقرامطةِ الّذين قَوِيَ أمرُهم، وسال سَيْلُهم في آخِرِ القرنِ الثَّالث وأوَّلِ القرنِ الرابعِ الهجريّ، وغيرِهِم ممَّنْ لا يُفحمُه إلَّا الأقيسةُ المنطقيّة، ولا يقطعُه إلَّا دليلُ العَقْل.

والحقّ أنه قد ضَعُفَ شأنُ المُعْتَزِلَةِ في النصفِ الثَّاني من القرنِ الثَّالث وما وَلِيَهُ، وقد كانَ لهم بلاءٌ حَسَنٌ في الدفاعِ عن الإسلامِ ضدَّ الّذين يهاجمونه، ويُشكِّكونَ الناسَ في حقائقِه، ولكنّ الميدانَ لم يَخْلُ، فقد حملَ الأَشْعَرِيّ في العراق ـ ومَنْ جاءَ بعدَه ـ لواءَ الدفاعِ عن الإسلام. وحقَّ القول: إنه كلَّما أَفَلَ للإسلامِ نجمٌ بزغَ له نجمٌ آخر.

كُتُبُ أبي الحَسَنِ الأَشْعَرِيِّ:

أُوتيَ الأشعريُّ صفاتٍ جَعَلَته في الذُّروةِ من المدافعين، فهوَ مُخْلِصٌ ذو همّة، قويُّ البيانِ بالقلمِ واللسان، فكُتُبه التي كَتَبَها بعدَ تركِ الاعْتِزَال وقبلَه

تَتَّسِمُ بالعبارةِ والأسلوبِ البليغِ المُحْكَم، وتفيضُ بقوَّةِ الإيمان بما يقول.

وله كُتبٌ أَلَّفها في الاعْتزَالِ، وأُخرى بعدَهُ، وكلا النَّوعَيْن يدلُّ على الإحاطةِ الكاملةِ والعُمْقِ في التَّفكير. ومن كتبِه التي كتبهَا - قبلَ أنْ يترك المُعْتَزِلَة - كتابُه «مقالات الإسلاميين»، وعباراتُه بيِّنةٌ واضِحة، وأحسبُ أنه أجمعُ كتابٍ للفرقِ الإسلامية التي ظهرتْ إلى القرنِ الثَّالث الهِجْريّ.

كتاب «الإبَانَة»:

وله كتبٌ بعدَ تركِ الاعْتزَالِ منها كتاب «الإبَانَة»، ولعلَّه أول كتاب كتبه بعد الانتقال إلى معسكر الفقهاء والمُحدِّثين، فإنَّ التأثُّر بهم واضح الشأن فيمَنْ ينتقلُ من مَيْدانٍ إلى مَيْدان، متأثِّرًا بالمنهاجِ الَّذي انتقلَ إليه، فإنَّ دَفْعةَ الانتقالِ تكون قويةً. ولكنْ بعدَ أنْ يستقرَّ في الميدانِ يُفكرُ في الجوِّ الَّذي انتقل إليه تفكيرُه المستقلّ الَّذي تَغَذَّى بمادةٍ لا يجدُها في المكانِ الَّذي أوى إليه.

بين «اللُّمَع» و«الإبَانَة»:

جاءَ كتابُه «اللُّمَع» من بعدِ ذلك مُعَدِّلًا بعضَ آرائِه التي قالَها في «الإبَانَة»، فقد كان في «الإبَانَة» يمنعُ تأويلَ اليدِ بالقُدْرة، والوجْهِ بالذَّات، ويلزمُ الأَخذَ بظواهرِ النُّصوص، ولكنْ في «اللُّمَع» يقرِّرُ ذلك التَّأويل، وهو في الحقيقةِ ليسَ بتأويل، ولكنَّه أخذَ بمجازٍ مشهور، والمجازُ المشهورُ لا يُعدُّ تأويلًا، ومن ذلك المجاز، قولُ العربيّ: وَضَعَ الأميرُ يدَهُ على المدينة، فلا تُرادُ الحقيقة، بل يُرادُ السُّلطان، وكذلك الأمر، ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠].

منزلةُ الأَشْعَرِيّ في أهلِ زمانِه وفي من بَعْدَهم:

نالَ الأَشْعَرِيّ منزلةً كبيرةً عندَ الحُكّامِ في زمانِه وبعدَه، حتّى إنَّ

صلاحَ الدِّين الأيوبيّ كانَ حريصًا على أنْ يُحفِّظَ أولادَه منظومةً تتضمَّنُ آراءَ الأشْعَرِيّ[١].

ولم يقتصرْ تقديرُه على الحكّام، بل صارتْ آراؤُهُ عقيدةَ المسلمين أو أكثرِهم، بل كانَ العلماءُ لِفَرْطِ تقديرِهم لا يتَّبعونه فيما وَصَلَ إليه من نتائجَ فقطّ، بل إنَّ من كبارِهم مَنْ أوجبَ اتّباعه في الأدلةِ التي ساقها[٢]. ومن كان يخالفُ الأشْعَرِيّ، يُعرَّض للنقدِ الشديد، فتعرَّضَ الغزاليُّ إلى اللومِ عندَ نقدِه، وتعرَّضَ ابنُ تَيْمِيَّةَ للحبسِ عندَ مخالفتِه، وتعرَّضَ ابنُ حزمٍ الأندلسيُّ للأذى عندما هاجمه[٣].

وفي الجملة، تَرَكَ الأَشْعَرِيّ أثرًا واضحًا في علمِ العقائدِ، كما تركَ أَئمةُ الفقهِ آثارًا بيّنةً في علمِ الفُروعِ.

والله هو الموفِّق، وهوَ الهادي إلى سواءِ السَّبيل[٤].

الإبَانَة عن أصول الدِّيَانة:

بين يدي طبعتان رائجتان: أولاهما طبعة الأستاذة فَوقِيَّة حسين محمود، التي صدرت عن دار الأنصار بالقاهرة عام ١٣٩٧هـ، والثّانية: طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة بتقديم حماد الأنصاري، وصدرت عام ١٤٠٥هـ.

---

(١) تنظر جهود الأيوبيين في التمكين لمذهب أهل السُّنَّة في: عبد المجيد أبو الفتوح بدوي: التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتّى سقوط بغداد، ٢٢٧ـ٢٥٣.

(٢) يريد به الباقلاني. وينظر ترجمته في كتاب «أعلام وعلماء» ٢٣١.

(٣) ينظر كلام أبي زهرة عن الإمام الأشْعَرِيّ أيضا، وتصديه للرد على المعتزلة، والفلاسفة، والقرامطة، والباطنية، والحشوية، في كتابه: «ابن تَيْمِيَّة. عصره وحياته» ١٨٢ـ١٩٣.

(٤) الشيخ محمد أبو زهرة: أعلام وعلماء، اعتنى به: مجد أحمد مكي ٢٠٣ـ٢١٣.

وقد طبع قبل ذلك بحيدر آباد بالهند عام١٣٢١هـ ، وأخرى بالقاهرة في المطبعة المنيرية ، ثم مطبعة الجمل عام ١٣٤٩هـ . والطبعتان غير محققتين .

تتميز طبعة الأستاذة فَوقِيَّة بتصدير واسع ، تحدَّثت فيه عن اهتمام الباحثين في العصر الحاضر ولا سيما المستشرقين بالإمام الأَشْعَرِيّ ، ثم تعرضت لسيرته ، وحقيقة مَنْهَجه بعد خروجه من الاعْتِزَالِ ، ودراسة عن مصنفاته ، وقد رجحت المحققة أن « الإِبَانَة » قد صُنِّف في مستهل فترة تخلصه من الاعْتِزَالِ ، لأنه يحتوي على أسس موقفه الجديد ، ثم « اللُّمَع » ألفه بعد ذلك . وقد اعتمدت في تحقيق الكتاب على أربع نسخ خطية : نسخة بلدية الإسكندرية ، ولم يعرف تاريخ نسخها ، والثَّانية : نسخة المكتبة الأزهرية ، نسخت سنة ١٣٠٨هـ ، والثَّالثة : نسخة مكتبة ريفان كوشيك وتاريخ نسخها١٠٨٤هـ ، والنسخة الرابعة : نسخة دار الكتب المصرية ، ورجَّحت أنها نسخت عام ١٣٠٧هـ .

وقد قامت بترقيم الكتاب إلى فقرات بلغت ٢٣٥ فقرة ، واقتصرت في حواشي الكتاب على ذكر الفروق بين النسخ الخطية ، وأوردت تعليقاتها في آخر الكتاب من ص٢٦٥ إلى ٣١٤، ثم أوردت المراجع وفهارس الكتاب من الآيات والأحاديث والآثار والأشعار والموضوعات .

ابتدأ المؤلِّف كتابه بمقدِّمةٍ تكلَّم فيها عن قول أهل الزَّيغ والبِدَع ، ثم في إبانة قول أهل الحق والسُّنَّة .

أما الباب الأول من الكتاب ، ففي الكلام في إثبات رؤية الله سبحانه بالأبصار في الآخرة . وأورد فيه الأدلة من القرآن ، وردَّ على قول المُعْتَزِلَة ، وأجاب عن معنى قول الله تعالى : ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام : ١٠٣] .

وأما الباب الثَّاني من الكتاب ، ففي الكلام على أن القرآن كلام الله تعالى غير مَخْلُوق ، وأورد الأدلة على ذلك .

وأما الباب الثَّالث ، ففي ذكر الرواية في القرآن عن السَّلَف ، وأنَّه غير مَخْلُوق .

وأمَّا الباب الرَّابع ، ففي الكلام على من توقف في القرآن ، وقال : لا أقول : إنه مَخْلُوق ، ولا غير مَخْلُوق .

وأما الباب الخامس ، ففي ذكر الاستواء على العرش .

وأما الباب السَّادس ، ففي الكلام عن الوجه والعينين والبصر واليدين .

وأما الباب السَّابع ، ففي الرد على الجَهْميَّة في نفيهم علم الله تعالى وقدرته وجميع صفاته .

وأما الباب الثَّامن ، ففي الكلام على الإرادة ، والرد على المُعْتَزِلَة في ذلك .

وأما الباب التَّاسع ، ففي الكلام في تقدير أعمال العِبَاد والاستطاعة والتعديل والتجوير .

وأما الباب العاشر ، ففي ذكر الروايات في القدَر .

وأما الباب الحادي عشر ، ففي الكلام في الشفاعة والخروج من النار .

وأما الباب الثَّاني عشر ، ففي الكلام في الحَوْض .

وأما الباب الثَّالث عشر ، ففي الكلام في عذاب القبر .

وأما الباب الرابع عشر والأخير ، ففي الكلام عن إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه[1] .

وأما طبعة الجامعة الإسلامية فقد قدَّم لها الشيخ حماد الأنصاري ـ رحمه الله ـ بنبذةٍ يسيرةٍ في التعريف بالإمام الأَشْعَرِيّ ، وعقد فصلًا في رجوع أبي الحسن الأَشْعَرِيّ عن الاعْتِزَالِ إلى عقيدة السَّلَف ، وتأكيد نسبة

(١) هذه الأبواب الأربعة عشر جاءت في طبعة الأستاذة فوقية ، وقد جاءت في طبعة الجامعة الإسلامية في ستة عشر بابا ، بزيادة بابين ، وذلك بعد مقدمة الكتاب في بابين : الأول : في إبانة قول أهل الزيغ والبدع ، والثاني : في إبانة قول أهل الحق والسنة .

« الإِبَانَة » إليه دون أن يشير إلى مخطوطات الكتاب وأماكن وجودها ، وهو المعتني بجمع المخطوطات والخبير بها .

وقد ذكر ناشر تلك الطبعة محمد بشير عيون أن الأَشْعَرِيّ مرَّ بثلاثة أطوار : الأول : الاعْتِزَال . والثَّاني : إثبات الصِّفات العَقْلية السمعية ، وتأويل الصِّفات الخبريَّة . وأما الثَّالث : إثبات ذلك كله من غير تكييف ولا تشبيه ، وستأتي مناقشة مرور الإمام بهذه الأحوال الثلاثة .

وهذه الطبعة التي وزَّعتها الجامعة الإسلامية بأعداد كثيرة ، قال ناشرها في المقدمة ، ص٢٩ : « طبع الكتاب ثلاث طبعات قبل هذه الطبعة ، والطبعات الثلاثة مليئة بالأخطاء والتصحيف ، كما أنه لم تخل هذه الطبعات من سقط »!

ثم يقول الناشر : « لقد تعذر الحصول على مخطوطٍ للكتاب ، لذا تمَّ تصحيحه على الطبعات الآنفة الذِّكر ، وقمت بمقابلة الطبعات بعضها مع بعض ، للوصول إلى نصٍّ أقرب إلى الصواب » .

وهكذا يهون العلم والتحقيق إلى هذا المستوى . فكتاب تقرَّر فيه عقيدة إمام تتبعه كبرى المعاهد والجامعات الإسلامية ، يطبع اعتمادًا على طبعاتٍ مليئة بالأخطاء والتصحيف .

ورغم الجهد الّذي بذلته الأستاذة فَوقيَّة محمود في تحقيقها للإبانة إلَّا أنَّ النُّسخ الأربعة التي اعتمدت عليها في إخْرَاج الكتاب لا تَرقى إلى الوثُوق بها ، والأخطاء تتشابه في النسخ ، مما يدل على أنها ترجع إلى أصلٍ واحدٍ ضعيف ، وكلها متأخرة النَّسْخ ، ومن العجيب أن تكون نسخ هذا الكتاب قليلة ومتأخرة ، مع توافر الأسباب لنسخه بسبب صغر حجمه ، وسهولة حمله ، ويُسر قراءته ، وأهمية تداوله بالسماع والسند في أتباع مدرسةٍ علميةٍ واسعة الانتشار والتأثير .

ومما يعجب له أيضًا أن لا يحظى هذا الكتاب ـ في حدود علمي ـ بشرحٍ أو تقرير حواش، أو مناقشة، كما هو الشأن في متون العقيدة المعتمدة في المدرسة الأشْعَرِيّة.

اللُّمَع في الرَّدّ على أهل الزَّيْغ والبِدَع:

هذا الكتاب نشره مكارثي، ثم نشره من بعده حمُودة غُرابة في مكتبة الخانجي بالقاهرة، والمثنى ببغداد سنة١٩٥٥هـ، وقد وصف شيخنا القرضاوي المحقق الشيخ حمُودة بأنه العالم الأزهري المتألق، أحد العلماء المرموقين.

وبين يدي الآن طبعة منتشرة مصوَّرة، بتحقيق محمد أمين الضناوي، ادَّعى فيها أنه ضبط النص، ورتَّب فقراته، وعَنْون لها، وهي طبعة مليئة بالتحريف، ولم يذكر فيها المطبوعات التي اعتمد عليها في إخراج الكتاب فضلًا عن المخطوطات.

والكتاب كسائر كتب الأشْعَرِيّ، يحتاج إلى خدمةٍ علمية، وتوثيق لأصوله، ومقابلة دقيقة لنسخه المعتمدة، والاستفادة من شرح «اللُّمَع» للإمام أبي بكر البَاقِلّاني، المتوفى سنة٤٠٣هـ. وهو مِنْ أشهر مَنْ دافع عن المذهب الأشْعَرِيّ، وأخذ عن كبار أئمتِه؛ مثل: ابن مجاهد، وأبي الحسن الباهلي، وهما من تلاميذ أبي الحسن الأشْعَرِيّ.

والكتاب مُؤلَّف من عشرة أبواب:

الباب الأول: في الكلام في وجود الصَّانع سبحانه.

الباب الثَّاني: في الكلام في القرآن والإرادة.

الباب الثَّالث: في الكلام في الإرادة وأنها تعم سائر المُحدَثات.

الباب الرابع: في الكلام في الرُّؤْيَة.

الباب الخامس: في الكلام في القدر.

الباب السادس: في الكلام في الاستطاعة.

الباب السابع: في الكلام في التعديل والتجوير.

الباب الثامن: في الكلام في الإيمان.

الباب التاسع: في الكلام في الخاص والعام، والوَعْد والوَعِيد.

الباب العاشر: في الكلام في الإمامة.

وكتاب «اللُّمَع» وإن كان لم ينسُجه على غرار كتاب «الإبَانَة»، بل أفرغه في قالب من البرهنة والاستدلال، إلا أنه يلتقي في كثيرٍ من أبوابه مع كتاب «الإبَانَة».

هل كان آخر ما كتبه الأَشْعَرِيّ «اللُّمَع» أم «الإبَانَة»؟

المدرسة السَّلفية المعاصرة ترى أن «الإبَانَة» آخر ما ألفه الأَشْعَرِيّ، والمدرسة الأَشْعَرِيَّة المعاصرة ترى أن «اللُّمَع» آخر ما كتبه الأَشْعَرِيّ.

ومنهم من توسَّط ورأى أن المسألة ليست ذات أهمية؛ ولا ينبني عليها موقف علمي، وذلك لأننا لا نجد خلافًا بين الكتابين إلَّا في الأسلوب، وهذا لا يقتضي تناقضًا بين موضوعات الكتابين، وليس في الكتابين مسألة واحدة اختلف فيها رأي الإمام وتناقض.

ولعل مَردَّ الاختلاف الأسلوبي بين الكتابين يرجع إلى أن «الإبَانَة» خطاب عرض وبيان لعقيدة أهل السُّنَّة، و«اللُّمَع» خطاب حجاج وتدليل على تلك العقيدة.

أو لعل مَردَّ الاختلاف الأسلوبي بين الكتابين يرجع أيضًا إلى اختلاف

الكتابين في المسائل المعروضة ، فكتاب « اللُّمَع » موضوعات تحتاج لأدلة عقلية ، ومحاكمات فكرية ؛ مثل : وجود الله سبحانه وتعالى ، بخلاف موضوعات « الإبَانَة » .

المقارنة بين الكتابين : « الإبَانَة » و « اللُّمَع » :

الناظر في كتاب « الإبَانَة » يجد أنه سلك فيه مَنْهَجا وسطًا بين المُعْتَزِلَة وأهل الظاهر ، وهو في كتابه أقرب إلى مذهب أصحاب الحديث القائم على التفويض ، وأنه ألّف كتابه لنصرة عقيدة أهل الحديث وكسر صَوْلة المُعْتَزِلَة دون « اللُّمَع » ، لأنّه في الثّاني أعمق تفكيرًا ، وأشد عناية بالأدلّة العَقْلية ، ولا يظهر منه أية عناية بابن حنبل ومَنْهَجه العَقَدي ، بل يظهر جليًا أنَّ الشيخ في الكتاب الأخير بصدد طرح أُصول يعتقد بها هو ، سواء أكانت موافقة لعقائد الحنابلة أم لا ، وسواء أكان لهم فيها نفي أم لا ، وسواء أوصلت إليها فكرتهم أم لا .

وهذه النّتيجَة ـ كما يقول أحد العلماء المعاصرين في كتابه «الملل والنّحل» ـ تنعكس على ذهنية القارئ عن طريق طرح الأُصول الموجودة في الكتابين ، وإليك بيانها إجمالًا :

١ ـ إنَّ الشيخ في « الإبَانَة » ، بعدما طرح في الباب الأوّل عقيدة أهل الزيغ ـ وهم المُعْتَزِلَة والقَدَرِيَّة والجَهْمِيَّة والمرجئة والحرورية والرَّافِضَة ـ طرح في الباب الثّاني قول أهل الحقّ والسُّنَّة بادئًا كلامه بقوله :

« قولنا الّذي نقول به ، وديانتنا التي ندينُ بها : التمسُّك بكتاب ربِّنا عزّ وجلّ ، وبسنَّة نبيّنا ﷺ ، وما رُوي عنِ الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معْتصمون ، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل ـ نضّر الله وجهه ، ورفع درجته ، وأجزل مثوبته ـ قائلون ، ولمن خالف

قوله مجانبون ؛ لأنّه الإمام الفاضل ، والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق ، ودفع به الضلال ، وأفصح به المنهاج ، فقمع به بدع المبتدعين ، وزيغ الزائغين ، وشكّ الشاكّين ، فرحمة الله عليه من إمام مقدَّم ، وجليل معظَّم ، وكبير مفخَّم ، وعلى جميع أئمّة المسلمين»(١) .

فهو يجعل معتقد الإمام المبجَّل أحمد بن حنبل عدلًا لما روي عنِ الصحابة والتابعين ، على وجه يكاد أن يبلغ به مقام العصمة في القول والرأي ، ولكنّه في « اللُّمَع » لا يتحدث عنه أبدًا ، ولا يذكر عنه شيئًا ، بل يَتَفَرَّد بطرح المسائل على ما يتبنَّاه هو ، وإقامة الدلائل العَقْلية عليها .

٢ ـ إنَّ الأَشْعَرِيّ لا يتحدّث في كتاب « الإِبَانَة » عن تنزيه الحقّ ـ جلّ وعلا ـ عن الجسم والجسمانية بحماس وأسلوب صريح ، بل يحاول إثبات الصِّفات الخَبَرِيَّة ، كالوجه واليدين له سبحانه ، كما يحاول إثبات استوائه على عرشه تعالى ويقول : وإنَّ الله استوى على عرشه ، كما قال : ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه : ٥] ، وإنَّ له وجهًا بلا كيفٍ .

ولكنّه في « اللُّمَع » لم يتعرض للوجه واليدين والاستواء على العرش ، بل أهمل ذلك إهمالًا تامًّا ، وزاد على ذلك التصريح القاطع بتنزيه الله عن الجسمية ، وعلوّه أن يكون مشابهًا للحوادث .

---

(١) يرى بعض الباحثين أن الأَشْعَرِيّ جاء بعد انتصار الإمام أحمد على المعتزلة بصموده وعدم تزحزحه عن موقفه قيد شعرة في مسألة خَلْق القرآن ، وقد صنع هذا الموقف منه بطلًا تهفو إليه نفوس العلماء وخاصةً رجال الحديث الّذين ازداد نفوذهم بعد أن نكل المتوكل بالمعتزلة . وليس ببعيد أن يُعجب الأَشْعَرِيّ بشخصية ابن حنبل إعجابًا يدفعه إلى سلوك الطريق نفسه في الالتزام بظواهر النصوص ، وعدم تأويلها . كما لا نستطيع أن نغفل تحمس الأَشْعَرِيّ للمذهب الجديد الّذي انتقل إليه بعد أن عاش في أكناف المعتزلة فترة من الزمن . انظر : عبد المجيد أبو الفتوح بدوي : « التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي ٣٣.

٣ ـ ترى إثبات الصِّفات الخَبَرِيَّة في «الإبَانَة» بوضوح، ونأتي بنماذج من ذلك:

أ ـ ما ذكره تأييدًا لقوله: إنَّ الله عزَّ وجلَّ مُستوٍ على عرشه، أنّه روى نافع ابن جبير عن أبيه: ينزل الله ـ عزَّ وجلَّ ـ كلّ ليلة إلى سماء الدنيا، فيقول: هل من سائل فأعطيه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ حتّى يطلع الفجر(١).

ب ـ إنّه يؤكد على البَيْنُونَة التامة بين الخالق والمخلوق، ويقول: إنّه ليس في خلقه، ولا خَلقُهُ فيه، وإنّه مستوٍ على عرشه بلا كيفٍ ولا استقرار(٢).

ج ـ ويستدلُّ على أنَّ الله ـ سبحانه ـ في السماء بما روي عن النبي ﷺ أنّه سأل جاريةً، فقال لها: أين الله؟ قالت: في السماء. فقال: فمن أنا؟ قالت: أنت رسول الله. فقال النبي ﷺ للرجل الذي كان بصدد عتقها: أعتقها فإنّها مؤمنة(٣).

د ـ ويقول: إنّه سبحانه يضع السّماوات على إصبع، والأرضين على إصبع، كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ من غير تكييف(٤).

٤ ـ إنَّ الشيخ في «الإبَانَة» يصرّح بأنّه لا خالق إلّا الله، وأنَّ أعمال

(١) الأشعري: الإبانة ٨٨، والحديث: أخرجه أحمد في المسند: ٤: ٨١.

(٢) المصدر نفسه ٩٢.

(٣) المصدر نفسه ٩٣، والحديث أخرجه مسلم في المساجد (٥٣٧) عن معاوية بن الحكم السلمي.

(٤) الأشعري: الإبانة ٢٢، وهو إشارة إلى الحديث: أن يهوديًا جاء إلى النبي ﷺ، فقال: يا محمد، إن الله يمسك السماوات على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال على إصبع، والشجر على إصبع، والخلائق على إصبع، ثم يقول: أنا الملك. فضحك رسول الله ـ ﷺ ـ حتّى بدت نواجذه، ثم قرأ ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١]، والحديث متفق على صحته: رواه البخاري في التوحيد (٦٩٧٨)، ومسلم في صفات المنافقين (٢٧٨٦) عن عبد الله بن مسعود.

العِبَاد مَخْلُوقة لله مقدورة، كما قال: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، وأنَّ العِبَاد لا يقدرون أن يخلقوا شيئًا وهم يُخْلَقُون[١].

وأما في كتابه «اللُّمَع» فإنّه أضاف فيه إلى خالقيّة الرب، كاسبيّة العبد، وقال: إن الله هو الخالق، و العبد هو الكاسب. وهو بذلك عالج مشكلة الجبر وخرج من مَغَبَّتِهِ، وصحّح مسؤولية العبد لأجل الكَسْب.

هذه مميزات كتاب «الإبَانَة» وخُصوصيَّاته، وما جاء فيه من الأُصول، وجميعها يؤيد أنّه قد أُلّف لغاية نصرة مذهب الإمام أحمد بن حنبل، والذي كان يمثل نظرية أهل الحديث والمُحدِّثين جميعًا.

وأمّا «اللُّمَع» فقد طرح فيه مسائل، أهملها في «الإبَانَة» نشير إلى بعضها:

١ ـ مسألة التَّعديل والتَّجْوير:

إنَّ لتلك المسألة دورًا عظيمًا في تميز المَنْهَج الأَشْعَرِيّ عن المعتزلي. ولبّ المسألة يرجع إلى إثبات التحسين والتقبيح العَقْليين وإنكارهما، فالمُعْتَزِلَة على الأوّل والأشعري ومدرسته على الثَّاني، وقد ركَّز على ذلك الأَشْعَرِيّ في «اللُّمَع» حتّى قال: يصحّ لله سبحانه أن يؤلم الأطفال في الآخرة، وهو عادل إن فعله، وكذلك كلّ ما يفعله حتّى تعذيب المؤمنين وإدخال الكافرين الجنان، وإنّما نقول لا يفعل ذلك، لأنّه أخبرنا أنّه يعاقب الكافرين، وهو لا يجوز عليه الكذب في خبره[٢]. على أن عدمَ جواز الكذب في خبره سبحانه يحكم العَقْل به؛ لأن العَقْل يُقبِّح الكذب.

---

(١) الأشعري: المصدر نفسه ٢٠.

(٢) الأشعري: اللمع ١١٦.

٢ ـ مسألة الاسْتِطَاعَة والقُدْرة :

لقد فصَّل الإمام الأَشْعَرِيّ الكلام في الاستطاعة والقُدْرة ، وركَّز على أنّها غير متقدمة على الفِعْل ، بل معه دائمًا . و مع ذلك اعترف بأنَّ قدرة الله قديمة متقدمة على فعله .

٣ ـ ما هو حدُّ الإيمان؟

بحث الأشعريُّ عن حدّ الإيمان فقال : الإيمان بمعنى التصديق ، وإنَّ مرتكب الكبيرة من أهل القبلة مؤمنٌ بإيمانه ، فاسقٌ بفسقه وكبيرته ، لا كافر كما عليه الخوارج ، ولا هو برزخ بين الإيمان والكفر ، كما عليه المُعْتَزِلَة .

٤ ـ الآيات الواردة حول الوَعْد والوَعِيد :

طرح الأشعريُّ الآيات الواردة حول الوَعْد والوَعِيد ، وعالج التعارض المتوهَّم بينهما ، حيث إنَّ ظاهر بعض آيات الوعيد ، هو تعذيب كلّ فاجر وإن كان موحدًا مسلمًا ، مثل قوله : ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار : ١٤] . وظاهر بعض الآيات أنَّ المسلم الآتي بالحسنة في الجنة ، مثل قوله : ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ﴾ [النمل : ٨٩] ، فعالج ذلك التعارض الظاهري بوجه خاص .

والسير في الكتابين والمقارنة بين فصولهما والأُصول المطروحة فيهما ، وكيفية البرهنة عليها ، يعرب للباحث أنَّ هناك بونًا واسعًا بين مذهب الأَشْعَرِيّ في « الإبَانَة » ، و مذهبه في « اللُّمَع » ، وأنَّ تلامذة مدرسته استثمروا ما جاء به الشيخ في « اللُّمَع » ، دون ما في « الإبَانَة » ، وجعلوه هو الأصل ، وأشادوا بنيانه ، وأكبّوا على دراسته ، ولأجل ذلك أصرُّوا على التنزيه ، وركّزوا

على الكَسْب ، وأسّسوا مَنْهَجًا كلاميًّا ، بين مذهب غلاة المُثْبِتين من أهل الحديث والمُعْتَزِلَة من المُتَكَلِّمين .

ما هو الداعي إلى التَّصَورين المختلفين؟

إنَّ هنا سُؤالًا يطرح نفسه ، وهو : إذا كان ما يعتقده الأَشْعَرِيّ من الأُصول هو ما جاء به في « الإبَانَة » ، فما هو الداعي للتَّصَورين المختلفين في مذهب الأَشَاعِرَة؟

يقول حمُّودة غرابة : إنَّ الصورة العَقْلية التي يصوّرها في « الإبَانَة » قد صوّرت أوَّلًا ، والصورة العَقْلية التي يصوّرها في « اللُّمَع » قد صوّرت أخيرًا ، وإنّها كانت تجديدًا لمذهب الأَشْعَرِيّ في وضعه النهائي الّذي مات صاحبه وهو يعتنقه ، ويعتقد صحته ، ويدافع عنه ، ويرضاه لأتباعه ، وأسباب هذا الترجيح ـ كون « اللُّمَع » أُلّف بعد « الإبَانَة » ـ كثيرة ، فمنها ما هو نفسي ، ومنها ما هو علمي .

وممَّا يعود إلى الأسباب النفسية أنّنا نرى الأَشْعَرِيّ في كتاب « الإبَانَة » أشرق أسلوبًا ، وأكثر تحمّسًا ، وأعظم تحاملًا على المُعْتَزِلَة ، وأكثر بعدًا عن آرائهم ، وهذه مظاهر نفسية يجدها المرء في نفسه تجاه رأيه الذي يتركه إبّان تركه أو بُعَيْدَ التنازل عنه ، أمّا من الناحية العلمية فحَسْبُ القارئَ أن يراجع بابًا مشتركًا في الكتابين ليرى أنَّ كتاب « اللُّمَع » في ذلك الباب أحاط بمسائل ، وأجاد في عرض أدلّتها ، وأفاض في بيان اعْتِرَاضَات خُصومه ، وأحسن في الرد عليها ، وذاك ممّا يدلّ على أنَّ كتاب « اللُّمَع » لم يكتب إلَّا في الوقت الذي نضج فيه المذهب في نفس صاحبه ، وأنّه لم يصوّره في هذا الكتاب إلَّا بعد أنْ أصبح واضحًا عنده[1] .

---

(١) حمودة غرابة : مقدّمة كتاب اللمع ٧، نقله عن المستشرق « فنسنك » وغيره .

هل في كتاب « الإبَانَة » المطبوع المتداول تحريف وتبديل؟

قال العلامة الكَوْثَريّ رحمه الله تعالى في مقدمة كتاب « تَبْيين كذب المفتري » : « والنُّسْخة المطبوعة في الهند من « الإبَانَة » نسخة مصحفة محرفة تلاعبت بها الأيدي الأثيمة ، فيجب إعادة طبعها من أصل موثوق » اهـ .

وقال أيضًا في مقدمته لكتاب : « إشَارات المَرام من عِبَارَات الإمام » للعلامة البياضي : « ومن العزيز جدًّا الظفر بأصلٍ صحيح من مؤلَّفاته على كَثْرتها البَالِغَة ، وطبْعُ كتاب « الإبَانَة » لم يكن من أصلٍ وثيق ، وفي المقالات المنشورة باسمه وقفة » اهـ . (وينظر أيضًا : تعليقه على « السَّيفِ الصَّقيل » ١٥٥-١٩٦) .

وهذا أيضًا ما ذهب إليه عبد الرَّحمن بدوي مؤيدًا للعلامة الكَوْثَريّ في كتابه : « مذاهب الإسلاميين » ١ : ٥١٦ قال : « وقد لاحظ الشيخ الكَوْثَريّ بحق أن النسخة المطبوعة في الهند .. تلاعبت بها الأيدي الأثيمة ..» اهـ .

كما لاحظ ذلك غيرهم من الدارسين (ينظر : مذاهب الإسلاميين ١ : ٥١٧ وما بعدها) .

وللشيخ وهبي سليمان غاوجي الألباني ـ حفظه الله ـ رسالة في هذا الموضوع بعنوان : « نظرة علمية في نسبة كتاب « الإبَانَة » جميعه إلى الإمام أبي الحسن الأشْعَرِيّ » ، طبعتها دار ابن حزم سنة١٤٠٩هـ/١٩٨٩م ، أتى فيها بأدلةٍ موضُوعيةٍ تدل على أن قسمًا مما في « الإبَانَة » المُتَدَاوَلَة اليوم بين النَّاس لا تصحُّ نِسبته للإمام الأشْعَرِيّ .

وقد طبع كتاب « الإبَانَة » طبعة قوبلت ـ كما سبق ـ على أربع نسخ خطية بتحقيق الأستاذة فَوقِيَّة حسين ، وهي طبعة وإن كانت أحسن حالًا من

المطبوعة قبلُ إلَّا أنها لم تخلُ من التَّحريف والنَّقْص والزيادة أيضًا ، وهذا لعلَّه يُصحِّح ما ذهب إليه العلَّامة الكَوْثَرِيّ رحمه الله تعالى حين قال : « ومن العزيز جدًّا الظَّفَرَ بأصلٍ صحيح من مُؤلَّفاته على كثرتها البالغة » .

وقد نقل الحافظ ابن عساكر ـ رحمه الله تعالى ـ في كتاب « تَبْيين كذب المفتري » فصلين من « الإبَانَة » ، وعند مقارنة « الإبَانَة » المطبوعة المُتَدَاوَلَة مع طبعة الأستاذة فَوقِيَّة مع الفصلين المنقولين عند ابن عساكر يتبين بوضوح قدر ذلك التحريف الذي جرى على هذا الكتاب .

وهذه بعض الأمثلة على ذلك :

• جاء في « الإبَانَة » المطبوعة ص١٦ ما نصُّه : « وأنكروا أن يكون له عينان مع قوله تجري بأعيننا ..» ا . هـ . هكذا بالتثنية!

• وعند ابن عساكر ص١٥٧ : « وأنكروا أن يكون له عين ...» بإفراد لفظ العين .

• وجاء في المطبوعة ص١٨ : « وأن له عينين بلا كيف ...» .

• وفي طبعة الأستاذة فَوقِيَّة ص ٢٢ : « وأن له سبحانه عينين بلا كيف » هكذا ، كلاهما بالتثنية! .

• وعند ابن عساكر ص ١٥٨ : « وأن له عينًا بلا كيف ...» بإفراد لفظ العين .

والإفراد هو الموافق للكتاب والسُّنَّة وأقوال السَّلَف ، وهذا نصٌّ واضح في التلاعب بنسخ الكتاب ، ولفظ العينين لم يردْ في القرآن ولا في السُّنَّة ، ومن ثنَّى فقد قاس الله تعالى على المحسوس المشاهد من الخلق ، تعالى الله وتقدس عن ذلك .

قال العلَّامة الكَوْثَرِيّ ـ رحمه الله تعالى ـ في تعليقه على كتاب « الأسماء

والصِّفات» للبيهقي في حاشية ص ٣١٣: «لم ترد صيغةُ التثنية في الكتاب ولا في السُّنَّة، وما يروى عن أبي الحسن الأَشْعَرِيّ من ذلك فمدْسُوس في كتبه بالنَّظَر إلى نقل الكافَّة عنه». ثم قال: «قال ابن حزم: لا يجوز لأحد أن يصف الله ـ عزَّ وجلَّ ـ بأن له عينين؛ لأنَّ النَّص لم يأت بذلك» اهـ.

وقال ابن عقيل معلقًا على حديث الدَّجَّال، كما في: «دفع شبه التشبيه»، ص ٢٦٣: «يحسب بعض الجهلة أنه ﷺ لما نفى العور عن الله ـ عزَّ وجلَّ ـ أثبت من دليل الخطاب أنه ذو عينين، وهذا بعيد من الفهم، إنما نفى العور من حيث نفي النقائص...» اهـ.

وقال ابن الجوزي في الرد على من أثبت لله تعالى عينين، في: «دفع شبه التشبيه»، ص ١١٤: «قلت: وهذا ابتداعٌ لا دليل لهم عليه، وإنما أثبتوا عينين من دليل الخطاب في قوله عليه الصَّلاة والسَّلام: «وإن الله ليس بأعور»، وإنما أراد نفي النقص عنه تعالى» اهـ.

ومن أمثلة التحريف فيه أيضًا: القدحُ في الإمام أبي حنيفة ﷺ:

فقد جاء في «الإبَانَة» المطبوعة ص ٥٧: «وذكر هارون بن إسحاق الهمداني، عن أبي نعيم، عن سليمان بن عيسى القاري، عن سفيان الثوري، قال: قال لي حمَّاد بن أبي سليمان: بلِّغ أبا حنيفة المُشْرِك أنّي منه بريء. قال سليمان: ثم قال سفيان: لأنه كان يقول القرآن مَخْلُوق[1].

(١) في هذه الرواية انقطاع؛ فهارون بن إسحاق لم يلق الأَشْعَرِيّ، مات بعد ٢٥٠، وولد الأَشْعَرِيّ سنة ٢٥٨، ثم إن حمَّادًا شيخ أبي حنيفة كان عمره ثماني عشرة سنة، فمتى قال هذا عن تلميذه؟ ومن المعلوم ثناء حماد على تلميذه أبي حنيفة، وإنابته له في التدريس. وأبو نعيم الحافظ ـ شيخ الخطيب ـ متحامل على أبي حنيفة، لم يترجم له في «حلية الأولياء». وينظر: رد هذه الرواية من وجوه، في كتاب: «نظرة علمية في نسبة كتاب الإبانة جميعه إلى الأَشْعَرِيّ»: ٢١ـ٢٣.

وذكر سفيان بن وكيع ، قال : سمعت عمر بن حماد بن أبي حنيفة ، قال : أخبرني أبي « حماد » ، قال : الكلام الذي استتاب فيه ابن أبي ليلى أبا حنيفة هو قوله : القرآن مَخْلُوق . قال : فتاب منه وطاف به في الخلق . قال أبي : فقلت له : كيف صرت إلى هذا؟ قال : خفت أن يقدم عليّ ، فأعطيته التقيَّة[1] .

وذكر هارون بن إسحاق قال : سمعت إسماعيل بن أبي الحكم يذكر عن عمر ابن عبيد الطَّنافسي أن حمَّادًا ـ يعني : ابن أبي سليمان ـ بعث إلى أبي حنيفة : إني بريء مما تقول ، إلَّا أن تتوب . وكان عنده ابن أبي عقبة ، قال ، فقال : أخبرني جارك أن أبا حنيفة دعاه إلى ما استتيب منه بعد ما استتيب[2] .

وذكر عن أبي يوسف قال : ناظرت أبا حنيفة شهرين حتّى رَجَع عن خَلْق القرآن[3] . اهـ .

ترى هل نحن بحاجة إلى إثبات كذب مثل هذه الأخبار وأنها مدسوسة في كتاب الإمام الأَشْعَرِيّ ، أم أنه يكفي عزوها إلى « الإبَانَة » المطبوعة لكي يُعلم تحريفها وتلاعب الأيدي فيها؟!

وفي طبعة الأستاذة فَوقِيَّة ص٩٠ـ٩١ جاء بعد الخبر الأول بعد قول سفيان : لأنه يقول القرآن مَخْلُوق . ما نصُّه : « وحاشى الإمام الأعظم أبا حنيفة رضي الله عنه من هذا القول ، بل هو زور وباطل ، فإن أبا حنيفة من أفضل أهل السُّنَّة » اهـ .

---

(١) في السند انقطاع ، فإن سفيان بن وكيع مات سنة ٢٤٧، قبل ولادة الأَشْعَرِيّ ، فكيف يروي عنه؟ ويُنظر الرد على هذه الرواية أيضًا في : « نظرة علمية » : ٢٤ـ ٢٨.

(٢) تقدم أن أبا الحسن الأَشْعَرِيّ لم يلق هارون ولم يرو عنه ، فالسند مقطوع لا يحتج به .

(٣) ركاكة الكلام والجهل الفاضح ظاهر في جملة : حتّى رجع عن خَلْق القرآن . ومن المعلوم المشهور ثناء أبي يوسف على شيخه وأستاذه أبي حنيفة رحمهما الله تعالى .

وجاء فيها بعد قول ابن أبي عقبة : أخبرني جارك أن أبا حنيفة دعاه لما استتيب منه بعد ما استتيب ـ ما نصُّه : « وهذا كذبٌ محض على أبي حنيفة رضي الله عنه » اهـ .

قال العلَّامة الكَوْثَرِيّ ـ رحمه الله تعالى ـ في تعليقه على كتاب « الاختلاف في اللفظ » لابن قتيبة ، في حاشية ص ٤٩، ما نصُّه : « ومن غريب التحريف ما دُسَّ في بعض نسخ « الإبَانَة » للأشعري كما دُسَّ فيها أشياء أخر من أن حمّاد بن أبي سليمان قال : « بلِّغ أبا حنيفة المشرك أني بريء من دينه » ، وكان يقول بخَلْق القرآن . فإن لفظ حمّاد : « بلّغ أبا فلان » لا أبا حنيفة! كما في أول خَلْق الأفعال للبخاري ، وجعل من لا يخاف الله لفظ « أبا حنيفة » في موضع « أبا فلان » ، والله أعلم من هو أبو فلان هذا ، وما هي المسألة ..» اهـ .

وفي كتاب « الاعتقاد » للبَيْهقي ، ص ١١٢: « رُوِّينا عن محمد بن سعيد بن سابق أنه قال : سألت أبا يوسف فقلت : أكان أبو حنيفة يقول : القرآن مَخْلُوق؟ فقال : معاذ الله ، ولا أنا أقوله ـ فقلت : أكان يرى رأي جهم؟ فقال : معاذ الله ، ولا أنا أقوله . رواته ثقات » . اهـ .

وقال الشيخ وهبي الغَاوجِي ـ حفظه الله ـ في رسالته « نظرة علمية في نسبة كتاب « الإبَانَة » جميعه ...» ، ص ١٠: « لم ينسب الإمام الأشْعَرِيّ إلى الإمام أبي حنيفة القول بخَلْق القرآن ، بل جاء عنه من العموم ما يدلُّ على أدبه معه ، وساق نماذج من أقواله لم يتعرض فيها لأبي حنيفة الإمام ولم يذكره بسوء فقط » .

وقال أيضًا ، ص ١٢: « أورد الأَشْعَرِيّ في كتابِهِ « مقالات الإسلاميين واختلاف المُصلِّين » أقوال من زعم أنَّ القرآن مَخْلُوق ولم يذكر فيهم الإمام

أبا حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ فهل يعقل أن يخفى على الأشْعَرِيّ، لزمان طويل طويل، قول أبي حنيفة في القرآن، ثم يُظهر ذلك في آخر عمره؟! ونقل البَيْهَقِي الشَّافعيّ الأَشْعَرِيّ، في كتابه النافع «الأَسْمَاء والصِّفات» روايات عديدة بأسانيده إلى أبي حنيفة وصاحبيه أنهم لم يكونوا يقولون بخَلْق القرآن، ولو كان الأَشْعَرِيّ قال ذلك في «الإِبَانَة» لنسبه البَيْهَقِي إليهم».

ثم نقل ص١٥ـ١٧ أقوال الإمام ـ رحمه الله تعالى ـ من كتبه بما يثبت أن القرآن كلام الله وأنه غير مَخْلُوق.

ثم قال أستاذنا الشيخ وهبي الغَاوجِي، ص ٢٠: «ولا بأس أن نقول: لو كان الإمام الأَشْعَرِيّ ـ رحمه الله تعالى ـ نسب حقًّا إلى الإمام ـ يعني أبا حنيفة ـ القول بخَلْق القرآن، لما كان للإمام الأَشْعَرِيّ تلك المكانة العالية عند الحنفية أتباع الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى. فلا تلتفت أيها القارئ إلى تلك النقول المبتورة مبتدءًا والباطلة سندًا، وأحسن الظنّ بالإمام الأَشْعَرِيّ كما تحسن الظن بإمام الأئمة الفقهاء وسائر الأئمة رضوان الله تعالى عليهم. وتذكر أنه أُدخِل الكثيرُ من الأباطيل على حديث رسول الله ﷺ، رُكّبت لها أسانيد باطلة، لكلمات باطِلة كذلك، ولا تنس أنه حُشِر في كتب كثير من العلماء كلماتٌ وعبارات، وحذف منها كلمات وعبارات حتّى في حياة أصحابها». اهـ.

ثم قام ـ حفظه الله ـ بتفنيد الروايات الباطلة المطبوعة في «الإِبَانَة»، ص٢١ـ ٣٠.

ومن هذه الأمثلة أيضًا ما جاء في الطبعة المُتَدَاوَلَة عند ذكر الاسْتِوَاء، ص ٦٩: «إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول: إن الله عز وجل مُستوٍ على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]».

وفي طبعة الأستاذة فَوقِيَّة، ص١٠٥: «.. نقول: إن الله عز وجل يستوي على عرشه استواءً يليق به من غير طُول استقرار...».

فالعبارة الأخيرة محذوفة من الطبعة المُتَدَاوَلَة!!

وفي ص٧٣ من «الإبَانَة» المُتَدَاوِلَة: «فكل ذلك يدلُّ على أنه تعالى في السَّماء مستوٍ على عَرْشِهِ[1]، والسَّماء بإجماع الناس ليست الأرض، فدل على أن الله تعالى منفرد بوحدانيَّته مستوٍ على عرشه» اهـ.

وفي طبعة الأستاذة فَوقِيَّة ص١١٣: «فدلَّ على أنه تعالى، منفرد بوحدانيته، مستوٍ على عرشه استواءً منزهًا عن الحلول والاتحاد». اهـ.

إلى غير ذلك من عشرات الأمثلة الدالَّة دلالةً قاطعة على تحريف الكتاب، والقاضية بعدم جواز اعتبار بعضه ممثلًا لعقيدة الإمام الأشْعَرِيّ إلّا فيما وافق قول الكافَّة من أهل العلم والنَّقْل عنه.

ومن أصْرَح الأدلَّة على تعرض هذا الكتاب للتَّحريف، ما ورد من قول الإمام في «الإبَانَة»، ص ١١٥: ومن دعاء أهل الإسلام جميعًا إذا هم رغبوا إلى الله تعالى بالأمر النازل بهم يقولون جميعًا: «يا ساكن السماء». ومن حَلِفهم جميعًا قولهم: لا والذي احتجب بسبع سماوات.

وهذا تقوُّل ظاهرٌ، لأنَّ الواقع يكذِّب ذلك، فإن هاتين العبارتين لم تنقلا عن إمام، ولا من عالم أنه قال ذلك في دعائه، أو في حلفه، ولم تنقل عن عوامِّ المسلمين.

---

(١) لم يرد في الآية: مستو على عرشه، وإنما قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه:٥]، وقال: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف:٥٤]. وقد كان الإمام الغزالي لا يرى أن ينسب إلى الله إلّا ما نسب إلى نفسه فلا يقال في الاستواء، مستوٍ، ويستوي. يقف عند الوارد. وما أحسنه موقفا. وذكر الخلال في «السنة» بسنده إلى أحمد أنه سئل عن الاستواء فقال: استوى على العرش كيف شاء، وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها وصف.

وأخيرًا : إن المتَّكئين على هذه النسخ المطبوعة التي لم تثبت عن الإمام الأَشْعَرِيِّ بصورتها الحالية ، هل يستطيعون أن يأتوا بسند صحيح متَّصل لهذا الكتاب بصورته الحالية؟ وهم يعلمون أن هذا العلمَ يروى بالسند ، وأنَّ الإسناد من خصائص هذه الأُمَّة .

والمنتمون إلى مدرسة الإمام الأَشْعَرِيِّ لا ينكرون أنه أُلف كتابًا أسماه « الإِبَانَة » ، ولكنهم ينكرون صورته المطبوعة حاليًا ، ويبرهنون على وجود تحريف فيها .

بيد أننا سنبالغ في الافتراض ونقول : هَبْ ـ جدلًا ـ أن كتاب « الإِبَانَة » المتداول غير محرَّف ، وأنه جميعه ثابت النسبة إلى الإمام الأَشْعَرِيِّ ، فهل يلزم الأُمَّة أن تتابعه في هذا الأمر؟!

إن من يعتقد ذلك يُسيء الظن ـ كما يقول مؤلفا كتاب « أهل السُّنَّة : الأَشَاعِرَة » ـ بعقول أكثر من عشرة قرون من العلماء والأئمة ، وينسبهم إلى التقليد الأعمى في العقائد ، ويغيب عنه أن الأُمَّة نُسِبت إلى الإمام الأَشْعَرِيِّ من حيث كَوْنُه وقَفَ حاملًا لواء السُّنَّة على طريق السَّلَف في وجه أصحاب البِدَع والأهواء ، لا لأنهم قلّدوه فيما ذهب إليه ، فمتى ما رجع عن اعتقاده رجعوا ، كلا .

فهم في الحقيقة مُنْتَسِبُونَ إلى رسول الله ﷺ ، والسَّلَف الصَّالح ، وما الإمام الأَشْعَرِيّ رحمه الله وغيره من أئمة أهل السُّنَّة إلَّا أدلَّاء على الطريق ، ومن يروج لمثل هذه الدَّعاوى يريد أن يقول بلسان حال هذه الدعوى وأمثالها : إن هذا الّذي رجع عنه هؤلاء الأكابر لو كان حقًّا ما رجعوا عنه! فالحق عنده يعرف بمن قال به وتبناه وليس بما اعتضد به من أدلة وبراهين!

أقول : وقد انتهى الأمر في بعض مدارس أهل السُّنَّة المُنْتَسِبَة إلى السَّلَف

أن جعلت من أحد الأئمة ميزانًا توزن به عقائد علماء أهل السُّنَّة ؛ فما وافقوه فيه ، عدّ صوابًا مسلّمًا ، وما خالفوه فيه عُد بدعةً وخروجًا عن مَنْهَج أهل السُّنَّة والجماعة . واتخاذ إمامٍ من أئمة الإسلام ميزانًا يوزن به علماء الأُمَّة جميعًا ـ تطفيف في الميزان ، وغلوّ في تعظيمه ، ونسبة العصمة إليه . وهل أُتِيَ من أتِيَ إلَّا من قبل هذا الأمر الّذي هو تعظيم الكبراء إلى الحدِّ الّذي أعمى أعينهم عن الأخطاء ، فاتبعوهم مُقلدين لهم في أخطائهم معتقدين أنها هي الحق الذي لا يأتيه الباطل ولا يتطرق إليه .

ولله درُّ الإمام ابن الجوزي ما أصدق عبارته ، فقد أصاب المحزّ وطبق المفصل حيث قال في كتابه : « صيد الخاطر » ، ص ١٨٧ : « قد قال أحمد ابن حنبل رحمة الله عليه : من ضِيق علم الرجل أن يقلد في دينه الرجال . فلا ينبغي أن تسمع من مُعَظَّمٍ في النفوس شيئًا في الأصول فتقلده فيه ، ولو سمعت عن أحدهم ما لا يوافق الأصول الصحيحة ، فقل : هذا من الراوي ، لأنه قد ثبت عن ذلك الإمام أنه لا يقول بشيء من رأيه . فلو قدَّرنا صحَّته عنه فإنه لا يُقَلَّد في الأصول ، ولا أبو بكر ولا عمر رضي الله عنهما . فهذا أصلٌ يجب البناء عليه ، فلا يهولنَّك ذكرُ معظَّمٍ في النفوس » اهـ .

متى وضَحت الوسَطيةُ في المذهب الأشْعَرِيّ؟

لا شك أن الأَشْعَرِيّ في كتاب « الإبَانَة » نهج مَنْهَج الحنابلة من أهل الحديث ، وهذا ما يدعونا إلى أن نقرر ـ كما يقول عبد المجيد بدوي ـ أن الوسطية في مذهب الأَشْعَرِيّ لم تنضج ، ولم تتضح وضوحًا بيِّنًا إلَّا على يد تلاميذه الذين جعلوا العَقْل في خدمة النص ، وجمعوا بين العَقْل والنَّقْل في التدليل على آرائهم .

والمَنْهَج الّذي أعلن الأَشْعَرِيّ أنه سَيسلكه في مقدِّمة « الإبَانَة » لم يكن

قادرًا على الصمود أمام عواصف الفكر العَقْلي التي تَهُبُّ على المسلمين من اتجاهات فكرية متعددة، وكان لا بد من الاعتماد على العَقْل في معالجة القضايا الكلامية اعتمادًا يجعل العَقْل في خدمة النَّص. وهذا ما جعل الأَشْعَرِيّ نفسه لا يستطيع أن يستمر طويلًا على هذا المَنْهَج، كما أنه جعل تلاميذ الأَشْعَرِيّ يبتعدون قليلًا أو كثيرًا ـ على اختلاف بينهم ـ عن مَنْهَجه، ويقتربون بالقدر نفسه من مَنْهَج المُعْتَزِلَة في التَّأويل وإنِ اختلفت طريقة كل منهما، فبينما توسع المُعْتَزِلَة في التَّأويل إلى أبعد حد نجد الأَشَاعِرَة قد اقتصدوا في ذلك، وبينما اتَّخذ المُعْتَزِلَة من العَقْل معيارًا يقيسون به صحة النصوص، وجدنا الأَشَاعِرَةَ يجعلون العَقْل في خدمة النص.

هل مرَّ الإمام الأَشْعَرِيّ بثلاث مراحل في حياته؟ وهل مات على عقيدة غير العقيدة التي كان عليها بعد توبته من الاعْتِزَالِ؟ وهل كتاب «الإِبَانَة» هو آخر مؤلفاته؟

قال الشيخ فوزي العنجري في كتابه «أهل السُّنَّة الأَشَاعِرَة» في الرد على شُبْهة مرور الإمام الأَشْعَرِيّ بثلاث مراحل في عقيدته: يرى بعض الباحثين أن الإمام أبا الحسن الأَشْعَرِيّ ـ رحمهُ الله تعالى ـ قد مرَّ في حياته بثلاث مراحل:

الأولى: مرحلة الاعْتِزَال التي دامت إلى ما يقرب من سنّ الأربعين.

والثَّانية: مرحلة اتباعه لعبد الله بن سعيد بن كُلَّاب.

والثَّالثة: مرحلة رجوعه إلى عقيدة السَّلَف وأهل السُّنَّة.

ويبنون على هذه الدعوى أن الأَشَاعِرَةَ اتَّبعوا الإمام الأَشْعَرِيّ في مرحلته الثَّانية فقط، وهي التي كان فيها متبعًا لعبد الله بن سعيد! إذ عندهم أن عبد الله بن سعيد ابن كُلّاب ليس من أهل السُّنَّة، وأن الأَشَاعِرَةَ متبعون له لا للإمام أبي الحسن؛ لأن الإمام رجع عن عقيدة ابن كُلَّاب في مرحلته الثَّالثة،

قادرًا على الصمود أمام عواصف الفكر العَقْلي التي تَهُبُّ على المسلمين من اتجاهات فكرية متعددة، وكان لا بد من الاعتماد على العَقْل في معالجة القضايا الكلامية اعتمادًا يجعل العَقْل في خدمة النَّص. وهذا ما جعل الأَشْعَرِيّ نفسه لا يستطيع أن يستمر طويلًا على هذا المَنْهَج، كما أنه جعل تلاميذ الأَشْعَرِيّ يبتعدون قليلًا أو كثيرًا ـ على اختلاف بينهم ـ عن مَنْهَجه، ويقتربون بالقدر نفسه من مَنْهَج المُعْتَزِلَة في التَّأويل وإنِ اختلفت طريقة كل منهما، فبينما توسع المُعْتَزِلَة في التَّأويل إلى أبعد حد نجد الأَشَاعِرَة قد اقتصدوا في ذلك، وبينما اتَّخذ المُعْتَزِلَة من العَقْل معيارًا يقيسون به صحة النصوص، وجدنا الأَشَاعِرَةَ يجعلون العَقْل في خدمة النص.

هل مرَّ الإمام الأَشْعَرِيّ بثلاث مراحل في حياته؟ وهل مات على عقيدة غير العقيدة التي كان عليها بعد توبته من الاعْتِزَالِ؟ وهل كتاب «الإِبَانَة» هو آخر مؤلفاته؟

قال الشيخ فوزي العنجري في كتابه «أهل السُّنَّة الأَشَاعِرَة» في الرد على شُبْهة مرور الإمام الأَشْعَرِيّ بثلاث مراحل في عقيدته: يرى بعض الباحثين أن الإمام أبا الحسن الأَشْعَرِيّ ـ رحمهُ الله تعالى ـ قد مرَّ في حياته بثلاث مراحل:

الأولى: مرحلة الاعْتِزَال التي دامت إلى ما يقرب من سنِّ الأربعين.

والثَّانية: مرحلة اتباعه لعبد الله بن سعيد بن كُلَّاب.

والثَّالثة: مرحلة رجوعه إلى عقيدة السَّلَف وأهل السُّنَّة.

ويبنون على هذه الدعوى أن الأَشَاعِرَةَ اتَّبعوا الإمام الأَشْعَرِيّ في مرحلته الثَّانية فقط، وهي التي كان فيها متبعًا لعبد الله بن سعيد! إذ عندهم أن عبد الله بن سعيد ابن كُلّاب ليس من أهل السُّنَّة، وأن الأَشَاعِرَةَ متبعون له لا للإمام أبي الحسن؛ لأن الإمام رجع عن عقيدة ابن كُلَّاب في مرحلته الثَّالثة،

وقال عنه ابن خلكان[1]: «هو صاحب الأصول والقائم بنُصرة مذهب السُّنَّة... وكان أبو الحسن أولًا معتزليًا ثم تاب من القول بالعدل وخَلْق القرآن في المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة» اهـ.

وقال الذهبي في «سير أعلام النبلاء»[2]: «وبلغنا أن أبا الحسن تاب وصعد منبر البصرة، وقال: إني كنت أقول بخَلْق القرآن... وإني تائبٌ معتقد الردّ على المُعْتَزِلَة» اهـ.

وقال ابن خلدون في «المقدمة»[3]: «إلى أن ظهر الشَّيخ أبو الحسن الأَشْعَرِيّ وناظر بعض مشايخهم ـ أي المُعْتَزِلَة ـ في مسائل الصَّلاح والأصلح، فرفض طريقتهم، وكان على رأي عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب وأبي العباس القَلانسيّ والحارث المُحَاسِبي من أتباع السَّلَف وعلى طريقة السُّنَّة» اهـ.

فأثبت أنَّ الإمام بعد رجوعه عن الاعْتِزَالِ كان على رأي عبد الله بن كُلَّاب والقَلانسيّ والمُحَاسِبي، وهؤلاء كلهم على طريقة السَّلَف والسُّنَّة.

وهكذا كل كتب التاريخ التي ترجمت له، مطبقة على أنَّ الإمام أبا الحسن بعد توبته من الاعْتِزَالِ رجع إلى مذهب السَّلَف والسُّنَّة.

أضف إلى ذلك، أن رجوع الإمام المدَّعَى لو ثَبَتَ عنه، لكان أولى الناس بمعرفته ونقله هم أصحابه وتلامذته.

وعند الرجوع إلى أقوال أصحابه وأصحاب أصحابه أيضًا لا نجد أي

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣:٢٨٤.

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٥:٨٩.

(٣) ابن خلدون: المقدمة ص ٨٥٣.

إشارة تفيد ذلك ، بل نجدهم متفقين على أن الإمام كان بعد هجره للاعتزال على مَنْهَج السَّلَف والسُّنَّة الَّذي كان عليه المُحَاسِبي وابن كُلَّاب والقَلانسيّ والكرابيسي وغيرهم .

مما يؤكد أن الإمام لم يمرّ في حياته إلَّا بمرحلتين : الاعْتِزَال ، ثم الرجوع إلى طريق السَّلَف ، وليس لمن يقول بخلاف هذا الأمر من دليل .

ومن يقول بهذه الدعوى يعتمد في قوله هذا على أسلوب الإمام في تأليف كتاب « الإبَانَة » وبعض الرسائل الأخرى ، فقد اتَّبع الإمام فيها طريق التفويض الَّذي هو طريق جمهور السَّلَف ، فبنوا على هذا الأسلوب مخالفة الإمام الأَشْعَرِيّ لآراء ابن كُلَّاب الَّذي يتهمونه بأنه لم يكن على طريق السَّلَف .

تُرى هل ما في « الإبَانَة » التي هي على طريق جمهور السَّلَف ، وهي من أواخر كتب الإمام أو هي آخرها ، ما يناقض ما كان عليه عبد الله بن سعيد ابن كلاّب؟ أو بتعبير آخر : هل كان ابن كُلَّاب على خلاف طريق السَّلَف الَّذي ألَّف الإمام الأَشْعَرِيّ « الإبَانَة » عليه؟ وهذه هي القضية الثَّانية .

مناقشة القضية الثَّانية :

هل كان عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب منحرفًا عن طريق السُّنَّة والسَّلَف؟

نسلِّم أولًا أن الإمام الأَشْعَرِيّ بعد تركه للاعتزال كان على طريق عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب ، وهذا أمر يوافقنا عليه أصحاب الدعوى ، ولكنهم يخالفوننا في أن طريق ابن كُلَّاب وطريق السَّلَف هما في حقيقة الأمر طريق واحد ، لأن ابن كُلَّاب كان من أئمة أهل السُّنَّة والجماعة السائرين على طريق السَّلَف الصَّالح .

قال التاج السُّبْكي في «الطبقات»[1] : « وابن كُلَّاب على كل حال من أهل السُّنَّة ... ورأيت الإمام ضياء الدِّين الخطيب والد الإمام فخر الدِّين الرازي قد ذكر عبد الله بن سعيد في آخر كتابه « غاية المرَام في عِلْم الكلام » فقال : ومن مُتَكَلِّمي أهل السُّنَّة في أيام المأمون ـ عبد الله بن سعيد التَّميميّ الّذي دمّر المُعْتَزِلَة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه » اهـ .

وقال الحافظ ابن عساكر ـ رحمه الله تعالى ـ في « تَبْيين كذب المفتري » : « قرأتُ بخطِّ علي بن بقاء الورّاق المُحدِّث المصري رسالة كتب بها أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني الفقيه المالكي ـ وكان مقدَّم أصحاب مالك ـ رحمه الله ـ بالمغرب في زمانه ـ إلى علي بن أحمد ابن إسماعيل البغدادي المعتزلي جوابًا عن رسالة كتب بها إلى المالكيين من أهل القيروان يظهر نصيحتهم بما يدخلهم به في أقاويل أهل الاعْتِزَال ، فذكر الرِّسالة بطولها في جزءٍ وهي معروفة ، فمن جملة جواب ابن أبي زيد له أن قال : ونسبتَ ابن كُلَّاب إلى البِدْعة ، ثم لم تحكِ عنه قولًا يعرّف أنه بدعة فيوسم بهذا الاسم ، وما علمنا من نسب إلى ابن كُلَّاب البِدْعة ، والذي بلغنا أنه يتقلّد السُّنَّة ويتولّى الردَّ على الجَهْميّة وغيرهم من أهل البِدَع . يعني عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب » اهـ .

وهذه شهادة عظيمة من الإمام ابن أبي زيد ـ رحمه الله ـ لابن كُلَّاب أنه يتقلَّد السُّنَّة ويردُّ على المبتدعة ، وأنه لم يعلم من نسب إليه البِدْعة .

وعلّق العلَّامة الكَوْثَرِيّ ـ رحمه الله تعالى ـ في حاشية « تَبْيين كذب المفتري » معرِّفًا بابن كُلَّاب : «... كان إمام مُتكلِّمة السُّنَّة في عهد أحمد ، وممن يرافق الحارث بن أسد ، ويشنع عليه بعض الضعفاء في أصول

---

(١) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ٢ : ٣٠٠ .

الدِّين ..» ، ثم بيّن المسائل التي يشنع عليه بسببها وأن كلامه فيها ليس ببعيد عن الشَّرع والعَقْل .

وقال الحافظ الذهبي في «سير أعلام النبلاء» : «والرَّجل أقرب المُتَكَلِّمين إلى السُّنَّة ، بل هو في مناظريهم» اهـ .

وقال الحافظ ابن حجر في «لسان الميزان»[1] في ترجمته ، بعد أن نقل قول ابن النَّديم : إنه ـ يعني ابن كُلَّاب ـ من الحشوية .

قال الحافظ : «يريد من يكون على طريق السَّلَف في ترك التَّأويل للآيات والأحاديث المتعلقة بالصِّفات ، ويقال لهم المفوضة» اهـ .

وقال الإمام الشَّهْرستَاني ـ رحمه الله تعالى ـ في «المِلَل والنِّحَل»[2] : «حتّى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكُلَّابي وأبي العبَّاس القَلانسيّ والحارث بن أسد المُحَاسِبي ، وهؤلاء كانوا من جملة السَّلَف ، إلَّا أنهم باشروا علم الكلام وأيَّدوا عقائد السَّلَف بحجج كلامية وبراهين أصولية ، وصنَّف بعضهم ودرَّس بعضٌ ، حتّى جرى بين أبي الحسن الأَشْعَرِيّ وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح ، فتخاصما وانحاز الأَشْعَرِيّ إلى هذه الطائفة ، فأيَّد مقالتهم بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهبًا لأهل السُّنَّة والجماعة ، وانتقلت سمة الصِّفاتية إلى الأَشْعَرِيَّة» اهـ .

بل نزيد على ما سبق نقله ونقول : ليس الإمام الأَشْعَرِيّ وحده الّذي كان على طريق الإمام ابن كُلَّاب ، كلا ، بل كان على المعتقد نفسه أئمةٌ كبار مثل الإمام البخاري رحمه الله تعالى .

---

(١) الذهبي : لسان الميزان ٣:٢٩١ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ٨١ .

قال الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله تعالى ـ في «الفتح»: «البخاري في جميع ما يورده من تَفْسير الغَريب إنما ينقله عن أهل ذلك الفن كأبي عبيدة والنَّضْرِ بن شُمَيْل والفرَّاء وغيرهم، وأما المباحث الفقهية فغالبها مُسْتمدَّة له من الشَّافعيّ وأبي عُبيد وأمثالهما، وأما المسائل الكلامية فأكثرها من الكَرَابيسيّ وابن كُلَّاب ونحوهما» اهـ.

هذه نصُوص وَاضِحَة بيِّنَة في أنَّ الإمام عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب كان على طريق السَّلَف وأهل السُّنَّة.

القُرآن كلام الله غير مَخْلُوق، واللفظ به مَخلُوق:

فإذا كان الأمر كذلك كما بيَّن هؤلاء الأئمَّة، فما السَّبب في اتِّهَام عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب بمخالفة طريق السَّلَف؟

يقول ابن عبد البَرّ في بيان شيء من ذلك في أثناء ترجمة الإمام الكرابيسي في «الانتقاء»: «وكانت بينه ـ يعني الكرابيسي ـ وبين أحمد بن حنبل صداقة وكيدة، فلمّا خالفه في القرآن عادت تلك الصداقة عداوة، فكان كلٌّ واحد منهما يطعن على صاحبه، وذلك أن أحمد كان يقول: من قال القرآن مَخْلُوق فهو جهمي، ومن قال: القرآن كلام الله ولا يقول غير مَخْلُوق ولا مَخْلُوق فهو واقفي، ومن قال: لفظي بالقرآن مَخْلُوق فهو مبتدع. وكان الكرابيسي وعبد الله بن كُلَّاب وأبو ثور وداود بن علي وطبقاتهم يقولون: إن القرآن الّذي تكلم الله به صفة من صفاته لا يجوز عليه الخلق، وإن تلاوة التالي وكَلامَه بالقرآن كَسْب له وفعل له، وذلك مَخْلُوق، وإنه حكاية عن كلام الله ... وهجرت الحنبلية ـ أصحاب أحمد بن حنبل ـ حسينًا الكرابيسي وبدّعوه وطَعَنُوا عليه وعلى كل من قال بقوله في ذلك» اهـ.

هذا هو سببُ الطَّعن والتشنيع على عبد الله بن كُلَّاب ووصْفِه بأنَّه لم يكُن

على طريق السُّنَّة والسَّلَف ، إلَّا أن هذا القول الّذي بُدِّع بسببه لا يقتضي وصفه بالبِدْعة أو أنه على غير طريق السَّلَف ، لا سيما أن مسألة اللفظ بالقرآن كان يقول بها ثلة من أكابر أمة الإسلام مثل الذين ذكرهم ابن عبد البر ، وممن كان يقول بذلك أيضًا : الإمام البخَاري ، والإمام مُسْلم ، والحارث المُحَاسِبي ، ومحمَّد بن نصر المـرْوَزِي وغيرهم ، وما الفِتْنَة التي حدثت بين البُخَاري وشيخه الذُّهْلي إلَّا بسبب هذه المسألة ، نعني مسألة اللفظ ، ولقد صنَّف الإمام البُخَاري في هذه المسالة كتابه « خَلْق أفعال العِبَاد » لإثبات رأيه فيها والردّ على مخالفيه .

أما الإمام مُسْلم فقد كان يظهر القول باللفظ ولا يكتمه . (ينظر سير أعلام النبلاء ١٢: ٤٥٣ وما بعدها ، ١٢: ٥٧٢) .

وممن كان يقول باللفظ أيضًا : الإمام محمَّد بن جرير الطَّبري ـ رحمه الله تعالى ـ وهي من المسائل التي نقم عليه بسببها بعض مُتعصِّبة الحنابلة .

لا شكَّ أنَّ القرآن كلام الله تعالى غير مَخْلُوق ، وهو صفة من صفات ذاته العليَّة ، إلَّا أنه لا يصحُ أن يختَاط لهذا الحق بالباطل الّذي هو إنْكَار حدوث وخلْق ما قام بالمَخْلُوق ، ثم التشنيع على من يقول بذلك!

على أيَّة حال ؛ الحق في هذه القضيَّة مع الكَرابيسي وابن كُلَّاب والبُخَاري ومُسْلم وأبي ثَور وداود والمُحَاسِبي والطَّبري وغيرهم ممن كان على طريقهم ، أمَّا الإمام أحمد ﷺ ـ ومن قال بقوله ـ فكلامه محمول على سدِّ باب الذَّريعة ، لكي لا يتوسَّل بالقول باللَّفظ إلى القول بخَلْق القُرآن .

قال الإمام الذهبي في « السِّير »[١] : « ولا ريب أن ما ابتدعه الكَرابيسي

---

(١) الذهبي : سير أعلام النبلاء ١٢:٨٢ .

وحرَّره في مسألة اللفظ وأنه مَخْلُوق هو حق، لكن أباه الإمام أحمد لئلَّا يُتذرَّع به إلىٰ القول بخَلْق القرآن فسدَّ الباب» اهـ.

ولا يلزم من هجْر الإمام أحمد لهؤلاء الأئمَّة أن يكونوا على غير طريق السَّلَف، لا سِيَّمَا أن الحق معهم فيما ذهبوا إليه كما قرَّره الإمام الذهبي.

وإننا متيقنون بأنهم ـ رحمهم الله تعالى ـ لم يقُولوا هذا القول دون أنْ تدعُوَ لذلك حاجة، كلا، وحاشاهم أن يتكلَّمُوا بشيءٍ سكت عنه الصَّحابة والتابعون، لكنَّهُم لمَّا رأوا الناس تقحَّموا هذا الباب، وخاضُوا في هذا الأمر، وحملوه على غير وجهه، اضطروا إلى الكلام فيه تبيانًا للحقِّ، وكفًّا للناس عن ذلك.

قال العلَّامة الكَوْثَريّ ـ رحمه الله تعالى ـ في تعليقه على «تَبيين كذب المفتري» في الحاشية (٢) من الصفحة ٤٠٦: «أما كلام أحمد في ابن كُلَّاب وصاحبه [يعني الحارث المُحَاسِبي] فلكراهته الخوض في الكلام وتورُّعِه منه، ولكن الحق أن الخوض فيه عند الحاجة مُتعينٌ على خلاف ما يرتئيه أحمد» اهـ.

بهذا يتبين أنَّ الإمام ابن كُلَّاب لم يكن وحده في هذا الأمر الَّذي ذهب إليه، بل كان على رأيه كبار أئمة الدِّين، وبهذا يُعلم أيضًا أنه لم يبتدع أو يخالف مَنْهَج السَّلَف والسُّنَّة، بل هو من أكابر أهل السُّنَّة والجماعة السَّائرين على خطى السَّلَف الصَّالح كما مرّ من أقوال العلماء فيه.

فإذا كان الأمر كذلك، فمن أين جاء القول بأن الإمام الأَشْعَرِيّ قد ترك طريقته وآراءه؟!

مُناقَشَة القضيَّة الثَّالثة:

كتاب «الإبَانَة» هو دليلُ ومعتمدُ مَنْ يقول بمرور الإمام الأَشْعَرِيّ بثلاث

مراحل في حياته ، والذي لا ريب فيه أن الإمام قد سلك في هذا الكتاب ـ وفي غيره من الرسائل التي نسبت له ـ أسلوبًا مختلفًا في التأليف ، فهو في الغالب قد سلك مسلك جمهور السَّلَف في المتشابهات ، نعني بذلك أنه قد أخذ بطريق التفويض ، ففهم البعض من ذلك أن الإمام قد رجع عن طريق ابن كُلَّاب الّذي كان عليه إلى طريق السَّلَف!

إنَّ كتاب « الإبَانَة » الّذي هو مُعتمدُ أصحاب هذه الدعوى ، وهو الدَّليل عندهم على رجوع الإمام عن طريق ابن كُلَّاب ، نقول : إن هذا الكتاب بذاته ينقض دعوى رجوع الإمام عن هذا الطريق ، لأنه مؤلَّف على طريقة ابن كُلَّاب وعلى مَنْهَجه ، فكيف يرجع عن طريق ابن كُلَّاب ثم يؤلف آخر كتبه على طريقته؟!

قال الحافظ ابن حجر في « لسان الميزان »[1] : « وعلى طريقته ـ يعني ابن كُلَّاب ـ مشى الأَشْعَرِيّ في كتاب الإبَانَة » اهـ.

فـ« الإبَانَة » التي أَلَّفها الإمام الأَشْعَرِيّ في آخر حياته على مَنْهَج السَّلَف ، هي مُؤلَّفة على طريقة الإمام ابن كُلَّاب ، وهذا يقتضي قطعًا أن طريق السَّلَف وطريق ابن كُلَّاب هما في حقيقة الأمر طريقٌ واحدٌ ، وهو ما كان عليه الإمام الأَشْعَرِيّ بعد رجوعه عن الاعْتِزَالِ .

أي إن الإمام لم يمر بثلاث مراحل في حياته ، بل هما مرحلتان فقط ، مرحلة الاعْتِزَال ثم أعقبتها مرحلة العودة إلى طريق السَّلَف التي كان عليها ابن كُلَّاب والمُحَاسِبي والقَلانسيّ والكَرابيسي والبُخَاري ومُسْلم وأبو ثور والطبري وغيرهم ، وهي المرحلة التي أَلَّف الإمام فيها كتاب « الإبَانَة » .

---

(١) ابن حجر : لسان الميزان ٣:٢٩١ .

فإذا ثبت ـ كما مرَّ معنا ـ تاريخيًا أنَّ الإمام بعد رجوعه عن الاعْتِزَالِ كان على مَنْهَج السَّلَف وأهل السُّنَّة، وإذا ثبت أيضًا أن الإمام ابن كُلَّاب كان من أئمة السَّلَف وعلى نهج السُّنَّة، وإذا ثبت أيضًا أن كتاب «الإِبَانَة» الذي بنيت عليه هذه الدَّعوى من أساسها هو في حقيقة الأمر مؤلَّف على طريقة ابن كُلَّاب التي هي ذاتها طريقة السَّلَف، إذا ثبت ذلك، ثبت بناءً عليه أن الإمام لم يمر بثلاث مراحل في حياته، وإنما هُما مرحلتان؛ مرحلة الاعْتِزَال في بداية حياته، ثم مرحلة عودته ورجوعه إلى طريق السَّلَف.

ولا نعلم لمن يقول بهذه الدَّعْوى دليلًا على ما ذهب إليه إلَّا الاعتماد على أسلوب «الإِبَانَة» وبعض الرَّسائل الأخرى والطريقة التي كتبت عليها، لأنَّ الإمام قد سلك في «الإِبَانَة» طريق التفويض، وهي طريقة جمهور السَّلَف، وهي في حقيقتها لا تنافيَ بينها وبين طريق التَّأويل بشرطه، والأَشَاعِرَة يعتقدون كل ما في «الإِبَانَة» ـ نعني «الإِبَانَة» الصحيحة التي كتبها الإمام وليست «الإِبَانَة» المحرَّفة ـ ويعقدون عليه خناصرهم، إذ كلٌّ من التفويض والتَّأويل حقٌّ لا اعتراض عليه، وكلا الطريقين مأثور عن الصحابة والسَّلَف، وكلا الطريقين متفقان على التنزيه بعد إثبات ما أثبته الله تعالى لنفسه، وكلاهما متفقان على استبعاد الظاهر وما يعهده الخلق من عالمهم.

قال الحافظ ابن عساكر ـ رحمه الله تعالى ـ في «التَّبْيين»[(١)]: «بل هم ـ يعني الأَشَاعِرَة ـ يعتقدون ما فيها ـ أي «الإِبَانَة» ـ أشدَّ اعتقاد، ويعتمدون عليها أشدَّ اعتماد، فإنهم بحمد الله ليسوا مُعتزلة ولا نُفاة لصفات الله مُعطِّلة، لكنهم يثبتون له سبحانه ما أثبته لنفسه من الصِّفات، ويصفونه بما اتصف به في مُحكم الآيات، وبما وصفه به نبيُّه ﷺ في صَحِيح الرِّوَايَات، وينزهُونَهُ عن سِمَات النَّقْص والآفَات» اهـ.

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٣٨٨.

وهذا الّذي قاله الحافظ ابن عساكر مُنطبقٌ على كتاب «الإبَانَة» الذي ألفه الإمام، أما ما يوجد اليوم في أيدي النَّاس منها فلا ثِقَة ببعض ما جاء فيها، ولا يصح أن يمثّل ـ في الغالب ـ اعتقاد الإمام أو الأشَاعِرَة كما تقدَّم إثبات ذلك، إلّا فيما وافق قول الكافة.

وقال الإمام ابن عساكر أيضًا ـ رحمه الله تعالى ـ في «تَبْيين كذب المفتري»[1]: «ولم يزل كتاب «الإبَانَة» مُستصوبًا عند أهل الدِّيَانة، وسمعت الشيخ أبا بكر أحمد بن محمد بن إسماعيل ابن محمد بن بشّار البُوشنجي المعروف بالخسروجردي الفقيه الزاهد يحكي عن بعض شيوخه أنَّ الإمام أبا عثمان إسماعيل بن عبد الرَّحمن بن أحمد الصَّابُوني النيسَابُوري ما كان يخرج إلى مجلس درسه إلّا وبيده كتاب «الإبَانَة» لأبي الحسن الأشْعَرِيّ، ويظهر الإعجاب به، ويقول: ماذا الذي يُنكر على من هذا الكتاب شرح مذهبه. فهذا قول الإمام أبي عُثمان وهو من أعيان أهل الأثَر بخراسان» اهـ.

فانظر إلى قدر كتاب «الإبَانَة» وصاحبه عند أعلام الأُمَّة، فهذا شيخ الإسلام أبو عثمان الصَّابُوني ـ رحمه الله تعالى ـ وهو من هو جلالةً وعلمًا وزهدًا يثني هذا الثناء العاطر على الإمام أبي الحسن وكتابه «الإبَانَة»، ومنه تعلم أنَّ شيخ الإسلام أبا عُثْمان الصَّابُوني أيضًا كان على طريق الإمام الأشْعَرِيّ، كيف لا وقد تولّى تربيته وتهذيبه الإمام أبو الطيب سَهْل بن أبي سهل الصُّعْلوكي، وهو من طبقة أصحاب أصحاب الإمام الأشْعَرِيّ، أي من الطَّبقة الثَّانية، وكان يحضر مجالس أبي عثمان أئمةُ الوقت كالأستاذ أبي إسْحاق الإسْفراييني والأستاذ الإمام أبي بكر بن فُورَك وسائر الأئمَّة، وهؤلاء من أعلام

(١) السابق ٣٨٩.

أمة الإسْلام من السَّادة الأشَاعِرَة ، وثناؤهم عليه وثناؤه عليهم يدلُّ على أنهم على طريق واحد ، رحمهم الله تعالى ورضي عنهم . (تنظر ترجمة شيخ الإسلام الصَّابُوني في تاريخ مدينة دمشق ٩: ٣، وسير أعلام النبلاء ١٨: ٤٠، والطبقات الكبرى للتاج السُّبْكي ٤: ٢٧١) .

بعد كل هذه الأدلَّة ، لا يصحُّ وفقًا للمَنْهَج العلمي للبحث أنَّ تهمل جميع هذه البراهين التَّاريخية والعَقْلية والعِلْمية ، ثم يؤخذ بكلام اسْتِنْبَاطِي لا يرقى إلى مُسْتَوى الظَّن ، وليس له ما يُؤيِّدهُ من النَّقْل والعَقْل » . انْتَهى بتصرُّف واخْتِصَار .

وفي خاتمة هذا المبحث المختصر أُشير إلى أنَّ هناك مصدرًا مُهمًّا جدًّا في بيان أقوال الإمام الأَشْعَرِيّ وينهي كثيرًا من الاختلاف عنه في كتبه التي بين أيدينا اليوم ، وهو كتاب « مجرد مقالات أبي الحسن الأشْعَرِيّ » للإمام أبي بكر محمد ابن الحسن ابن فُورَك الأَصْبَهاني المتوفى سنة ٤٠٦، وهو مطبوع بتحقيق أحد المستشرقين ، ثم طبع بتحقيق أحمد السَّائح ، ولا يزال بحاجة إلى مزيد من العناية والخدمة .

وللأشعري أيضًا « رسالة إلى أهْل الثَّغْر » ، وهي مطبوعة عدة طبعات ، منها طبعة محمد السَّيد الجليند ، ووقع فيها تحريف عبارة : « من غير أن تكون جوارحَ » إلى : « من غير أن تكون جوازًا ». وبنى عليه المحقق أن الأَشْعَرِيّ ينفي المجاز وغير ذلك ، وكلامه كله بناه على التحريف المذكور ، فبطل ببطلانه . وهذا يؤكد أهمية توثيق كتب الأَشْعَرِيّ ، والبحث عن أصول موثقة .

وأرى أن يجتهد بعض الباحثين باستعراض جميع مخطُوطات كُتب الأشْعَرِيّ ، وتقويمها ، وبيان ما يمكن الاعتماد عليه من تلك الأصول الموثوقة ، وأكثر كتب الأَشْعَرِيّ الموجودة الآن ـ للأسف ـ حولها عدة شكوك .

أما «الإبَانَة» فمخطُوطاتها مُتناقضة كما يراه الناظر في الفروق التي أشارت إليها الأستاذة فَوقِيَّة في تحقيقها لـ«الإبَانة».

والشَّيخ ابن تَيْمِيَّة وأتباع مدرسته اليوم ـ مثل: المحمُودِ في كتابه عن «موقف شيخ الإسلام ابن تَيْمِيَّة من الأشَاعرَةِ» يروِّجُون لصورةٍ يريدونها عن أبي الحسَن، وهي مخالفة لما ينقله ابن فُورَك في «المجرَّدِ لمقالات الأشْعَرِيّ».

وأرى أن تقوم دراسات مُتخصِّصَة مقارنة بين «الإبَانَة» وكتب أبي الحسن الأخرى، وتقارن جميعها بكتاب «المجرد» لابن فُورَك، وهو أوثق مصدر تُحاكم إليه كتب الأَشْعَرِيّ، رحمه الله تعالى.

وفي ختام هذا المبحث الّذي حاولت أن أظهر فيه بعض الحقائق: أرى أن إلزام الأشَاعِرَة بكتاب «الإبَانَة» ودعوتهم إلى الالتزام الحرفي بما فيه على ما سبق بيانه من تقدم تأليفه في أول نقلته الفِكْرية من الاعْتِزَال إلى مَنْهَج أهل الحديث، على ما في الكِتَاب من كلمات مقحمة وعبارات مفتعلة.

والمذهب الأَشْعَرِيّ في وسطيته لم ينضج ولم يتضح وضوحًا بيِّنًا إلَّا على يد تلاميذ أبي الحسن الّذين جعلوا العَقْل في خدمة النَّص، وصَقَلُوا المذهب حتَّى اتَّضَحت معالمه، ومهَّدوا الأرض أمامه للسَّيطرة الفِكْرية، حتَّى امتدَّ سُلْطانه على العِراق والشَّام بعد وفاة الأَشْعَرِيّ بنصفِ قَرن.

ولم تكن مُحَاولة الأشَاعرَةِ إيجاد مذهب وسط المحاولة الوحيدة، فقد قام بالمحاولة نفسها أيضًا الماتُريدية في منطقة ما وراء النهر، وهم أتباع أبي مَنصُور الماتُريدي (المتوفى عام ٣٣٣هـ)، وهو معاصر للأشعري، فجمعُوا بين العَقْل والنَّقْل في محاولة تثبيت العقيدة.

وقد كوَّن فكر الأشَاعرَةِ والماتُريدية مذْهَب أهل السُّنَّة والجماعة في أصُول العقائد، وعُرِف أتباعُ المذهبين بأهل السُّنَّة.

وقد قامت المناظرات بدور كبير في توضيح وجهة نظر أهل السُّنَّة، وكذلك حلقات الدُّروس في المساجد والمعاهد. وظهرت مُؤلفات كثيرة تدعم وجهة نظر أهل السُّنَّة، مثل كتب القاضي أبي بكر البَاقِلَّاني، وأبي إسحاق الإسفراييني، وأبي بكر بن فُورَك، وعبد القاهر البغدادي.

وكان للكتب التي أَلَّفها عُلماء الأَشَاعِرَةِ النصيب الأَوْفى في تأييد وجهة نظر أهل السُّنَّة.

يقول أبو المظفَّرِ الإِسْفَرايِيني المتوفي سنة ٤٧١هـ، في كتابه «التَّبصِير في الدِّين وتمييز الفرقة النَّاجية عن الهالكين»[١]: «وقيَّد الله تعالى في عصرنا في كل إقليم سادة من أعلام الأئمَّة، الّذين أَلَّفوا في نُصْرة الدِّين وتقوية ما عليه أهل السُّنَّة والجماعة، مثل القاضي أبي بكر الأَشْعَرِيّ (البَاقِلَّاني)، وله قريب من خمسين ألف ورقة من تصانيفه في نُصْرة الدِّين والرَّد على أهل الزيغ، ومثل الإمام أبي إسحاق الإسفراييني، وله تصانيف في أصول التوحيد، كل واحد منها مُعْجز في فنه، ومثل الأستاذ أبي بكر بن فُورَك، وله أكثر من مائة وعشرين تصنيفًا في نشر الدِّين والرَّد على الملحدين».

كذلك كان لعبد القاهر البَغْدادي مُؤلَّفات كثيرة في نُصْرَة مذهب الأَشَاعِرَة، من أهمها: كتاب «الفَرقُ بين الفِرق»، وكتاب «أُصول الدِّين».

مَنْهَج أبي الحسن الأَشْعَرِيّ الوَسَطيّ:

يقول الأستاذُ أحمد أبو زيد، في الإشادة بمَنْهَج أبي الحسن الأَشْعَرِيّ الوسطي، وحلوله للمشكلات العقدية القائمة في زمنه: «والرجل وهبه الله تعالى عبقرية خاصة؛ فجاء بالحلول السُّنيَّة لكثير من المشكلات العويصة،

(١) الإسفراييني: التبصير في الدين ١١٩-١٢٠.

التي أثارتها الفرق الأخرى، وكانت سببًا في تمزيق المسلمين إلى طوائف وملل ونحل.

وفي نهاية القرن الثَّالث الهجري كان التمزيق الفكري قد اسْتَفْحَل اسْتِفْحَالًا عظيمًا، حتّى خشي الناس على وحدة المسلمين، فاهتدى هذا العالم العبقري إلى الحلول الوسطى، التي تجمع وتقرب وتسدد بين هذه الفرق، ولم يكن إلى جانبه سلطان يؤيده، ولا طائفة تنصره، ولم يكن رجلًا يحتال على الناس ليؤيدوه، لكنه نصر مذهب أهل السُنَّة فنصره الله عز وجل، وتقبل مذهبه في العقيدة المالكية والشَّافعيّة وطائفة من الأحناف على المذهب الماتُريدي أيضًا، كما تبعه الفقهاء، وكبار المُحدِّثين وعلماء الأُمَّة المحقِّقُون من الأُصوليين.

وكما وهبَ الله القبول للإمام البُخَاري في رواية الحديث، وتقبَّلَت الأُمَّة كلها ـ عدا الشِّيعة ـ كتابه، واعتبروه أصحَّ كتابٍ بعد كِتابِ الله تعالى، فهذا الرجل وهبه الله القبول في أمر العقيدة، وبمذهبه انتهت الفرق الهَامِشيَّة من المُعْتَزِلَة والخوارج والمُرجئة والقَدَرِيَّة والجَهْمِيَّة، وتجمَّع الناس على المذهب الأَشْعَرِيّ، وأعاد للأمة لحمتها باعتدالِهِ وتوسُّطه، إلى أن جاءنا العصر الحديث، فظهر من المسلمين من يطعن في هذا الإمام، وبعدما كان النَّاس وكبار العلماء يعتزون بالانتماءِ إلى مذهبه، صِرْنا نسمعُ في هذا العصر من يطعن فيه ويدَّعي أنه ليس من أهل السُّنَّة!

وقد استطاع المذهب الأَشْعَرِيّ أن يُقنعَ الفُقهاء والمُحدِّثين والأُصوليِّين، فضلًا عن أن من جاء بالمذهب كان عبقريًّا، فكانت في عَصْرِه وقبله مشكلات عويصة في العقيدة، وكانت الحاجة ماسَّة لمن يعطي رأي أهل السُّنَّة في هذه المُشْكلات إلى أواخر القرن الثَّالث الهجري، حتّى فتح الله على هذا الإمام،

فأوجَد الحلول لهذه المشْكِلات مثل مُشْكِلة الرُّؤْيَة وكلام الله والصِّفات ، التي ينْفِيهَا المُعْتَزِلَة ، فكان أهل السُّنَّة يكتفون بالقول : هذه بدعة أو ضلالة ، ولم يعطوا دليلًا مقنعًا يكون أساسًا لمذهب أهل السُّنَّة ، حتّى جاء الأَشْعَرِيّ بمذهب ينطق باسم أهل السُّنَّة ، ويعطي حلولًا للمشكلات العقديَّة وَفْق تصورهم العقدي .

أبْرَز عُلماء المذهب الأَشْعَرِيّ وأعلامه :

أعلام المذهب الأَشْعَرِيّ هم أعلام الأُمَّة الإسلامية على مدى قرون ، سواء في الفقه والحديث أو التفسير ، وتحديدًا بعد القرن الرابع الهِجْري صَار كبار الفقهاء من أعلام المذهب ؛ حيث نجد من الأُصوليين : الإمام الجُوَيْني ، والبَاقِلَّاني ، والآمِدي ، والفَخْر الرَّازي ، والغَزالي ، ثم بعدهم ابن العربي من المغرب ، والعز بن عبد السَّلام ، وابن دقيق العيد .

وفي الحديث نَجِد الإمام النَّووي ، والبَيْهَقِي ، وابن حجر العَسْقَلاني .. ونجد من المفسِّرين : الإمام الأَشْعَرِيّ نفسه وله تفسير كبير سمَّاه « المخْزُون » والإمام الرَّازِي أيضًا «مفَاتيح الغَيْب» ، وابن عطيَّة الأنْدلُسي ... فالمفسِّرُون والفُقَهاء والمُحدِّثون من المالكيَّة وكبار الأُصوليين كلهم من الأشَاعرَةِ مع استثناءات بالطبع .

أعلام المذهب في الوقت الحَاضِر :

في الوقت الحاضر نَجِد من أعلام المذهب من تُركيا الأستاذ مصطفى صبري ، وهو من أشهر من ناصَر المذهب .

ومن كبار الّذين ناصروا العقيدة الأَشْعَرِيَّة في هذا العصر ، الشَّيخ الطَّاهر بن عاشور في تفسيره «التَّحرير والتَّنوير» ، وقد كتب أيضًا رسالة في مسألة القَدَر سمَّاها « رسالة القدر والنَّهضة الحديثة » .

تَطوُّر المذهب :

رُوحُ المذهب الأَشْعَرِيّ بقي أصيلًا ، وهو التوسط والاعتدال في تناول المشكلات العقدية العويصة ، وحصل هذا التَّوسُّط أيضًا بين العَقْل والنَّقْل ؛ لأن المُعْتَزِلَة غالوا في تحكيم العَقْل والاعتماد عليه ، ومن كان يخالفهم في عصرهم من أهل السُّنَّة من الحنابلة غالوا بدورهم في النَّقْل ، لكنَّ الإمام الأَشْعَرِيّ ـ رحمه الله ـ جمع بين العَقْل والنَّقْل ، فكان التَّوسُّط أيضًا في التَّأويل والأخذ بالظاهر أيضًا ، فأوَّل بقدرٍ ، وأخذ بالظاهر بقدرٍ .

وهذه الروح التوسُّطية بقيت مُستمرَّة ، لكن كل مذهب لا يخلُو من نقاط ضعفٍ ، خاصَّة المذهب الذي يسعى إلى التوفيق ؛ إذ يحمله هذا الهدف الكبير إلى أن يغضَّ الطرف عن بعض الأمور خدمة لهذا الهدف الأكبر .

ومن هنا كان طبيعيًا أن تَنْشَأ بعض المآخِذ على المذهب من كبار العُلماء ومن الأَشَاعرَةِ أنفسهم ، بغض النَّظَر عن الخصوم الَّذين يطعنون بغير علم .

فالإمام الطَّاهر بن عاشُور يُعدُّ من مُحقِّقي الأَشَاعرَةِ ، وفي تفسيره تحقيقٌ دقيقٌ لمذهب الإمام الأَشْعَرِيّ ، ومن يعْرفُ قدر الرَّجل ومكانته العلميَّة ورسُوخه في العلم ، يجد في تفسيره « التَّحرير والتَّنوير » ورسالته في القدر تحقيقاتٍ في العقيدة الأَشْعَرِيّة بعقليَّة العالم المحرِّر ، ويجد كذلك استدراكات مُهمَّة ومفيدة » اهـ .

وشيخنا العلامة المُفَسِّر عبد الرحمن حبَنَّكة الميداني المتوفى سنة ١٤٢٥هـ ، من كبار علماء الأَشَاعرَةِ ، وألَّف في العقيدة الإسلاميَّة ، وكتب تفسيره الكبير « معارج التَّفكُّرِ ودقائق التَّدبُّر » ، ومع نشوئه على الأَشْعَرِيَّةِ وتدريسه لها ، خالف المذهب في عدد من الأمور ، منها : التوسُّع في التَّأويل ،

والجبرية في بعض مباحث القضاء والقدر، والتحسين والتقبيح العَقْليين، وحكم أهل الفترة ... وهي قضايا أساسية في المذهب، خالف فيها ما هو سَائد مشهور، ولم يخرجه ذلك عن انتمائه إلى تلك المدرسة.

يقول أحمد أبو زيد في مقاله السَّابق: «ولذا فالتطور في المذهب موجود، ولكنه لم يخرج عن رُوح المذهب، وكل عالم يضيف بحسب علمه، فالبَاقِلَّاني كمُؤسِّسٍ حقيقي للمذهب جاء بعده الإمام الجُوَيْني يخالفه في بعض المسائل، وجاء بعد الجُوَيْني الإمام الغزالي بإضافاتٍ يخالف فيها أستاذه الجُوَيْني.

ولدى المتأخرين من الأشَاعرَةِ، كالآمدي وأمثاله، الّذين يُتهمون بالميل إلى الفلسفة: نظر عقلي صحيح، وتحكيم للأدلة العَقْلية الصحيحة، وقد تلتقي هذه الأدلَّة مع الحِكْمة، لكنَّ القول بالتَّأَثُّرِ بالفلسفة فيه ظلم وحيف كبير للمذهب؛ لأنَّ الباحث في تاريخ الفِكْر الإسْلامي سيجد أنَّ الأُشَاعِرَة هم من ردُّوا على الفَلاسفِة وبيَّنُوا تَهافُتَهُم مثل الغَزَالي!

ولذا لا يجُوز أنْ نقول عنهم إنهم تأثَّروا بها؛ فالذي يتأثَّر هو الّذي يقلّد، ولكن المفكرين الأشَاعِرَة ردُّوا الفلسفة التي تخالف العقيدة الإسلامية، بل منهم من رفع مباحث العقيدة إلى مُسْتَوِيَات عقليَّة عاليةٍ جدًّا، ومستويات لا يخوض فيها إلَّا العلماء وليس عامَّة الناس، مثل الكلام عن ذات الله تعالى ووجوده وكيف نتصوره.

وهم بهذه النَّظْرة العالية يواجهون النَّصَارى من جهة بتصوُّرهم الخاطئ لوجود الله ومسألة التَّثليث، ويواجهون تصوُّر الفلاسفة الذين يقولون بأن وجود الله حقيقة مجردة.

وعليه، فتطور المذهب أمرٌ طبيعي، والطعن في المذهب بتأثره بالفلسفة فيه تحامُل كبير، فالذي ردَّ على المُعْتَزِلَة والفلاسفة وبين أخطاءهم ـ خاصَّة في مَسْأَلةِ التَّوحِيد ـ هم الأشَاعِرَة.

وهنا أؤكد على ضرورة الجمع بين أمرين:

الأوَّل: أنَّ المذهب عرف تطورًا، وهو طبيعي في جميع العلوم، فالتلميذ يناقش شيخه، وكذلك التِّلميذ الَّذي يصبح شيخًا.

والثَّاني: لا بد من التَّفْريق بأنَّ العقيدة شيء وعلم العقيدة شيء، فكل الفرق الإسلامية تؤمن بأصُول الدِّين، مثل: وحدانية الله ـ عزَّ وجلَّ ـ والإيمان بالرُّسل، والكتب، والبعث، والقضاء والقدر، ولكن الخلافات الموجودة موجودة في الفروع.

فعلم العقيدة ينبغي أن يدرك أنه ليس علمًا للمؤمن، إلَّا باعتبار يصحح له النَّظَر للقضايا الشَّائكة في العقيدة، بل هو موضوع للرد على الشُّبهات، وهو الَّذي يطور، أما العقيدة فهي ثابتة؛ لأنَّها نزلت من عند الله ـ عزَّ وجلَّ ـ» انتهى.

مَوْقِفُ الإمَامِ الأشْعَرِيِّ مِنَ المُتَشَابِهَاتِ

رجب محمود خضر

الحمدُ لله رب العالمين ، والصَّلاة والسَّلام على أشرف الأنبياء والمرسلين مُحمَّدٍ النَّبي الأمين ، ومن تبِعه بإحسان إلى يوم الدِّين .

وبعد : فإنَّ المدرسة الأشْعَريَّة تُمثِّل الغالبيَّة السَّاحِقَة في العالم الإسْلامي حتَّى اليوم ، وهي تُنْسب إلى قائدها المجدِّد ناصر الدِّين أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشْعَرِيّ ، وقد كثُر الكلام في هذه الأيَّام عن هذا الإمام .

فأتْبَاع المدرسة التَّيمِيَّة يُشيعُون بين العامَّة أنَّه كان على عقيدة السَّلَف في الصِّفَات ؛ إذ يُثْبتُ لله تَعَالى الوجه واليَدين والعَيْنَيْن والاسْتِوَاء والنُّزولَ والمجيء ، صفاتٍ حقيقيَّةً . فهو يحدِّد المعنى ويُفَوِّض الكيفيَّة ، وأنَّ أتْباعه ـ وخاصَّةً المتأخِّرين منهم ـ يخالفُونَه في ذلك مخالفةً تامَّةً ؛ إذ يؤوِّلون نُصُوصَ هذه الصِّفَاتِ ، فهم إذًا مُعَطِّلةٌ .

بينما أتْبَاع الأشْعَريّ يرفضُون هذه الدَّعاوى قائلين : إنَّه كان يميل إلى طريقة السَّلَف في التَّفْويض ، وهي : الإقْرَار والتَّصديق بما جاء عن الله ورسُوله في هذا الصَّدد دون الخوض في تحديد المعنى أو الكيفيَّة ، وأنَّه مع ذلك كان يُجوِّز التَّأويل ، على النَّحو الذي فعله تلاميذه المُتقدِّمون ، وتلاميذه أعلم به وبما استقرَّ عليه رأيُه في آخرِ عُمره .

ووسط هذا الجدال الحاد يتحيَّر المرء ويتردَّد ، أَيُصَدِّقُ هذا الفريقَ أم ذاك؟

وهذا ما دعاني إلى الكتابة عن هذا الموضُوع ، عارضًا وجهة نظر الفريقين ،

ومسلِّطًا الضوء على نُصُوصِ الرجل نفسِه ، ونُصُوص المتقدِّمين من مدرسته ؛ ليَخرجَ القارئ برأي واضح في هذه المسألة المهمَّة .

وقد الْتَزَمت الحياديَّة التَّامة والأمانة الشَّديدة في عرض هذا الموضوع ، دون التَّعصُّب لهذا الفَريق أو ذاك ، أو التَّحاملِ على فريق لصالح آخر ، كما هو شأن البحث العلمي .

وقد قَسَّمت البحث إلى مقدِّمة ومدخل وثلاثة مباحثَ وخاتمةٍ .

أما المقدِّمة : فقد تحدَّثْت فيها عن أهميَّة الموضوع ، وسبب الكتابة فيه ، وطريقة العرض ..

وأما المدخَل : فأُعرِّف فيه بالإمام الأشْعَريّ .

وأمَّا المبحث الأول : فأَعرِض فيه أبرز آراء المدرسة التيميَّة فيما يتعلق بموقف الأشْعَريّ من الصِّفَات الخبريَّة .

وأمَّا المبحث الثَّاني : فأعرض فيه أبْرَزَ آراء المعاصِرين من الأشْعَريَّة في ذات الموضوع .

وأمَّا المبحث الثَّالث : فأعرض فيه كلام الأشْعَريّ نفسه ، وكلامَ المتقدِّمين من أصحَابه في هذا الصَّدد .

وأمَّا الخاتمة : فأعْرِض فيها أهمَّ النتائج التي تمخَّض عنها البحث .

وقد سَلكت في عَرضِهِ مَسْلَك الإيجاز غير المخل ، إلَّا إذا دعت الحَاجة إلى الإطْنَاب . فالله أسأل أن يوفِّقني لإتمامه بفَضْلِهِ وإنْعَامِهِ .

مدخل في التعريف بالأشْعَريّ:

اسمه[١]: أبو الحسَن علي بن إسمَاعيل بن أبي بِشْر إسحاق بن إسماعيل بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن مُوسى بن بلال بن أبي بُرْدَة ابن الصَّحابي الجليل أبي مُوسى الأشْعَريّ ﷺ.

لقبه: ناصر الدِّين[٢].

مولده: وُلِد أبو الحسن سنة ٢٦٠هـ[٣]، وقيل سنة ٢٦٦هـ[٤]، وقيل سنة ٢٧٠هـ[٥].

موطنه: «هو بصري سَكن بَغداد إلى أن توفي بها»[٦].

نشأته: كان أبوه إسماعيل بن إسحاق سُنِّيًّا جماعِيًّا حَدِيثيًّا، وقد أوصى عند وفاته إلى زكريَّا بن يحيى السَّاجي ـ رحمه الله ـ وهو إمام في الفقه والحديث، وله كتب.. وكان يَذهبُ مَذهبَ الشَّافعي، وقد روى عنه الشيخ أبو الحسن الأشْعَريّ في كتاب التَّفسير أحاديثَ كثيرةً»[٧].

---

(١) يراجع في التَّعريف بالأشعريِّ المصادر الثَّالية: النديم: الفهرست ١٨١، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١: ٣٤٦، ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، السُّبكي: طبقات الشَّافعيَّة الكبرى ٢: ٢٤، المقريزي: الخطط ٣: ٣٠٣، ابن خلكان: وفيات الأعيان ١: ٣٤٥، وغير ذلك ـ ولكنني سأعتمد غالبًا على تبيين ابن عساكر، إذ هو أوفى المصادر وأوثقها في التَّعريف بالأشعريِّ، كما أنَّه من أقدمها.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١١٨.

(٣) نقله ابن عساكر وصحَّحه، انظر: تبيين ١١٧.

(٤) ذكره المقريزي في الخطط ٣: ٣٠٣.

(٥) ذكره ابن خلكان في وفيات الأعيان ١: ٣٤٦.

(٦) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٤٠.

(٧) المصدر نفسه ٤١.

« وكان « أبو الحسن » يجلس أيام الجُمُعَات في حلقة أبي إسحاق المَرْوَزِي الفقيه المُتوفَّى ٣٤٠هـ من جامع المنصور »[١].

اعتزاله: يبدو أنَّ أبَاهُ مات وهو صغير لم يتجَاوَز العَاشِرة من عُمره، فتزوَّجت أمُّه من أحد كبار رجال المُعْتَزِلَةِ في ذلك الحينِ، وهو أبو علي الجُبَّائيّ المُتوفَّى ٣٠٣هـ[٢]، فتأثَّر به أبو الحسن وتَتلْمَذ عليه، وفي ذلك يقول الحسن بن محمَّد العسكَري ـ وكان من المخْلِصِين في مذهب الأشْعَريّ، المتقدِّمين في نُصْرَتِهِ ـ: « كان الأشْعَرِيُّ تلميذَ الجُبَّائيّ، يدرُس عليه فيتعلَّم منه، ويأخذ عنه لا يفارقه أربعين سنة »[٣].

ومن ثَمَّ تبحَّر الأشْعَريّ في كلام المُعْتَزِلَة، وبلغ الغاية في ذلك، وصار إمامًا في الاعْتِزَال[٤]، وألَّف كتبًا في نُصرةِ هذا المذهبِ، وفي ذلك يقول الأشْعَريّ في كتابه « العُمد في الرُّؤيَة »: « وألَّفنا كتابًا كبيرًا في الصِّفَات.. نقضنا فيه كتَابًا كنا أَلَّفْنَاهُ قديمًا فيها على تصحيح مذهب المُعْتَزِلَة، لم يؤلَّف لهم كتاب مثله »[٥].

رجوعه إلى مذهب أهل السُّنَّة:

يُحدِّد الحافظ ابن عَسَاكِرَ تاريخَ تركِ الأشْعَريِّ لمذهب المُعْتَزِلَة فيقول: « فيكون التَّاريخ في سنة ثلاثمائة لرجُوعِهِ إلى مذهب أهل السُّنَّة.. وكان

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٤٢.
(٢) ذكر خبر هذا الزواج المقريزي في الخطط ٣: ٣٠٣.
(٣) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٧٩.
(٤) المصدر نفسه ٤٣.
(٥) المصدر نفسه ١٠٧.

رجوعُه في حياة الجُبّائيّ أبي علي، وجداله إيّاه بعد رجوعه من الأمر الجَلي، وكانت وفاة الجُبّائيّ ... سنة ثلاث وثلاثمائة »[١].

هذا ويَنقُل ابنُ عَساكِرَ عِدَّةَ روايات في سبب تركه للاعْتزَال:

منها: أنَّه « كان يوردُ الأسئِلةَ على أستاذِه في الدَّرس ولا يجد جوابًا شَافيًا، فتحيَّر في ذلك. فحكى عنه أنه قال: « وقع في صَدْري في بعض الليالي شيءٌ ممَّا كنت فيه من العقائدِ؛ فقمت وصلَّيت رَكعتينِ وسألتُ الله تَعالى أن يَهدِيَني الطَّريقَ المستقيمَ، ونمتُ فرأيتُ رسول الله ﷺ في المنام فشَكوْتُ إليه بعضَ ما بي من الأمرِ، فقال رسول الله ﷺ: عليك بسُنَّتي، فانتبهت وعارضت مسائلَ الكلام بما وجدت في القُرآن والأخْبَار، فأثبتُّه ونَبَذْتُ ما سواه ورائي ظِهْرِيًّا »[٢].

ومنها: أنَّه « غَاب عن النَّاس في بيته خمسةَ عشرَ يومًا، فبعد ذلك خرَج إلى الجامع فصَعِد المِنْبَرَ وقال: معاشِرَ النَّاس، إني إنما تَغيَّبت عنكم في هذه المُدَّة؛ لأنِّي نَظرت فتكافَأت عندي الأدلَّةُ ولم يترجَّح عندي حقٌّ على باطل، ولا باطلٌ على حق، فاسْتهديت الله ـ تبارك وتعالى ـ فهَدَاني إلى اعتقاد ما أوْدَعتُه كُتبي هذه، وانْخَلَعت من جميع ما كنت أعتقده كما انْخَلَعت من ثوبي هذا »[٣].

حربه على المُعْتَزِلَة:

منذ أن رجع أبو الحسن عما كان عليه، وتبرَّأ ممَّا كان يدعو إليه، صار

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٥٣.

(٢) المصدر نفسه ٤٣.

(٣) المصدر نفسه.

أعْدَى الخَلْقِ إلى المُعْتَزِلَة، فهو عندهم ككتابِيٍّ أسْلم وأظْهر عَوار ما ترَكه، فهو أعدى الخَلْق إلى أهل الذِّمَّة[١].

يقول تلميذه أبو سَهل الصُّعلُوكيّ المُتوفَّى ٣٦٩هـ: «حضرنا مع الشيخ أبي الحسن الأشْعَريّ ﷺ مجلسًا علويًّا بالبَصرة فناظره المُعْتَزِلَة.. وكانوا كثيرًا، حتَّى أتى على الكُلِّ فهزمهم، كلَّما انْقَطَع واحدٌ أخذ الآخر، حتَّى انقطعوا عن آخِرهم. فعدنا في المجلس الثاني فما عاد أحد، فقال: يا غلام؛ اكتُبْ علي الباب: فرُّوا»[٢]

ويقول أبو بكر الصَّيرفيُّ: «كانت المُعْتَزِلَة قد رَفعُوا رؤوسهم حتَّى أظْهَر الله تَعَالى الأشْعَريَّ فحَجَزَهم في أقْمَاع السِّمْسِم»[٣]

ولا عَجَبَ في هذا «لأنَّ من رَجَع عن مذهبٍ كان بعَوَارِهِ أخبرَ، وعلى ردِّ شُبَهِ أهلِه وكشفِ تمويهاتِهم أقْدَرَ»[٤]

فَضَائله ومَنَاقِبه:

قال الحافظ البَيْهَقيُّ المُتوفَّى ٤٥٨هـ: «فضائل الشَّيخ أبي الحسن الأشْعَريِّ ومناقبُه أكثرُ من أنْ يُمْكِنَ ذِكْرُهَا»[٥].

وقال: «إنه لم يُحدِثْ في دين الله حدثًا، ولم يأتِ فيه ببدْعَة، بل أخذ

(١) المصدر نفسه.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري. ٨١.

(٣) المصدر نفسه ٨٢، وقال ابن عساكر معقِّبًا: «إسناد هذه الحكاية مضيء كالشمس، ورواتها لا يخالج في عدالتهم شك في النفس، وقائلها أبو بكر، إمام كبير، محله عند أهل العلم محل خطير».

(٤) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٨١.

(٥) المصدر نفسه ٨٧.

أقاويل الصَّحَابة والتَّابعين ومن بعدهم من الأئمَّة في أُصُول الدِّين فنصرها بزيادة شرحٍ وتَبْيين، وأنَّ ما قالوا في الأصُول وجاء به الشَّرعُ صحيحٌ في العقول، خلاف ما زعم أهلُ الأهواء من أنَّ بعضه لا يستقيم في الآرَاء، فكان في بيانه تقويَةُ ما لم يَدُلَّ عليه من أهل السُّنَّة والجماعة ونُصْرة أقاويل من مضى من الأئمَّةِ ...»[١].

وقال أيضًا: «وحين كثُرت المُبْتَدِعَةُ في هذه الأُمَّة، وتركُوا ظاهر الكتاب والسُّنَّة ... أخرج الله ـ عزَّ وجلَّ ـ من نَسْل أبي مُوسى الأشْعَريّ ﷺ إمامًا قام بنُصْرة دين الله، وجاهَد بلسانه وبيانه من صدَّ عن سبيل الله، وزَاد في التَّبيين لأهل اليقين أن ما جاء به الكتاب والسُّنَّة وما كان عليه سَلف هذه الأُمَّة مُستقيمٌ على العقُول الصَّحيحة والآرَاء»[٢].

وقال أبو القَاسم القُشَيريّ: «اتَّفق أصحاب الحديث على أنَّ أبا الحسن علي بن إسماعيل الأشْعَريّ ﷺ كان إمامًا من أئمَّة أهل الحديث، ومذهبُه مذهبُ أصحاب الحديث، تكلَّم في أُصُولِ الدِّيانات على طريقة أهل السُّنَّة، وردَّ على المخالفين من أهل الزَّيْغ والبِدْعَة، وكان على المُعْتَزِلَة والرَّوافض والمبتدِعين من أهل القِبْلة والخَارِجين من المِلَّة سيفًا مَسْلولًا»[٣].

وقال أبو الحسن القَيروانيُّ المعروف بابن القَابسي: «لقد مات الأشْعَريّ ﷺ يوم مات وأهل السُّنَّة باكونَ عليه، وأهل البِدَع مُستريحونَ منه»[٤].

وقال ابن عَسَاكِر ـ بعد أن نَقَل كثيرًا من ثَنَاء العُلماء عليه: «فكَفَى أبا الحسن

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٨٨.
(٢) المصدر نفسه ٨٩.
(٣) المصدر نفسه ٩٥، وقد نقل ابن عساكر هذا الاتِّفاق عن كثير من العُلماء.
(٤) المصدر نفسه ١٠١.

فضلًا أن يَشْهدَ بفضله هؤلاءِ الأئمَّةُ، وحسْبُه فخرًا أن يُثْني عليه الأمَاثِل من علماء الأُمَّة»(١).

وقال ابن عَسَاكِر أيضًا: «إنَّه كان في عصره أعْلَمَ الخَلق بما يجُوز أن يطلق في وصف الحق، فأظهر في مُصَنَّفاته ما كان عنده من علمه، فهدى الله به من وفَّقه من خلقه لفهمه»(٢).

وقال بعض العُلماء: «أعَاد الله تَعَالى هذا الدِّين بعدما ذهب ـ يعني أكثره ـ بأحمدَ بنِ حَنْبَلٍ وأبي الحسَن الأشْعَريّ...»(٣).

هذا وقد اعْتَبَره بعض العُلماء مجدِّدَ القرن الثَّالث الهجري، وأيَّد ابنُ عَسَاكِرَ هذا قائلًا: «وقول من قال: إنه أبو الحسَن الأشْعَريّ ـ أصْوبُ؛ لأنَّ قيامَه بنُصرة السُّنَّة إلى تجديد الدِّين أقْرَبُ، فهو الذي انتُدِب للرَّد على المُعْتَزِلَة وسائرِ أصْنَاف المبتدعة المضلِّلَة، وحالتُه في ذلك مُشتهِرةٌ، وكتبُه في الرَّد عليهم مُنْتَشِرَةٌ»(٤).

مؤلَّفـاته:

للأشعريِّ مؤلَّفَاتٌ كثيرة ألَّفَهَا على مذهب أهل السُّنَّة بعد خرُوجه من الاعْتِزَال، قيل: إنَّها تجاوزت الثلاثمائة(٥).

وذكر أبو العبَّاس المعروف بقاضي العَسْكَر، وكان من كبار أصْحَاب

---

(١) المصدر نفسه ١٠٢ـ١٠٣.

(٢) ابن عساكر: تبين كذب المفتري ١٠٤.

(٣) المصدر نفسه ٥٣.

(٤) المصدر نفسه نفس الصفحة.

(٥) انظر: المصدر نفسه ١١٠، وقد عقَّب ابن عساكر على هذا القول بقوله: «وفي ذلك ما يدلُّ على سعة علمه وينبئ الجاهل به عن غزارة فهمه».

أبي حنيفة، إنَّه نظر في كُتب صنَّفهَا المتقدِّمُون في عِلْم التَّوحيد، قال: «وقد وجدتُ لأبي الحسن الأشْعَريّ ﷺ كُتبًا كثيرة في هذا الفَنِّ، وهي قريبةٌ من مائتي كتاب»[١].

وقد ذكر منها ابن عَسَاكِر ما يزيد عن مائة مُصنَّف[٢].

وللأسف لم يَصِلْنا من هذه الكتب إلَّا القليل جِدًّا، وهي كالتَّالي:

١ ـ الإبَانَة عن أُصول الدِّيَانَة.

٢ ـ مقالات الإسْلاميِّين واخْتِلاف المصلِّين.

٣ ـ اللُّمَع في الرَّد على أهل الزَّيْغ والبِدَع.

٤ ـ رسالة أهل الثَّغْر[٣].

٥ ـ رسالة اسْتحْسَان الخَوض في عِلْم الكَلام[٤].

وفــاته:

نقَل لنا ابنُ عَسَاكِرَ عِدَّةَ أقوالٍ في تحديد تاريخِ وفاة الأشْعَريّ، على النَّحوِ التَّالي:

ـ قيل: إنَّه مات بعد سنة عشرين وقبل سنة ثلاثين وثلاثمائة.

---

(١) المصدر نفسه ١١٢.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٠٥ـ ١١٠.

(٣) ذكر هذه الأربعة ابن عساكر، غير أنَّه بيَّن ـ نقلًا عن ابن فُورك ـ أنَّ «المقالات» و«اللُّمع» قد ألَّفهما الأشعري قبل سنة ٣٢٠هـ، في حين سكت عن تحديد تاريخ تأليف «الإبانة» و«الرِّسالة»، انظر الصَّفحات المشار إليها في الهامش السابق.

(٤) يشكِّك البعض في صحَّةِ نسبة هذه الرِّسالة للأشعري، ومنهم فوقيَّة حسين، التي تقول: «وقد قمت بتحليل الرِّسالة لإثبات عدم صحَّة نسبتها للأشعري»، مقدمة الإبانة ٧٤، وتحيلنا إلى كتاب لها بعنوان «كتب منسوبة للأشعريِّ».

- وقيل: إنَّه تُوفي سنة نيّف وثلاثين وثلاثمائة.

- وقيل: إنَّه مات سنة ٣٢٤هـ.

ويُرجّح ابن عَساكِر القولَ الأخير، فيقول: «والأصحُّ أنّه مات سنة أربع وعشرين»[١]. «وكذا ذكر الأستاذ أبو بكر محمَّد بن الحسن بن فُورَك الأصْفَهاني تلميذ تلميذه أبي الحسن البَاهِليّ، وهو أعلمُ بأمره»[٢].

وقد «مات ببغداد»[٣] بلا خِلاف، ودُفِنَ بها، «ونُودي على جنازته بناصِر الدِّين»[٤].

المبحث الأول: تقرير المدرسة التيميَّة لمذهب الأشْعَريّ في الصِّفَات الخبريَّة:

١ - مُؤسِّس المدرسة «الإمام ابن تيميَّة»:

يَعُدُّ ابنُ تيميَّةَ الأشْعَريَّ من مُثْبِتي الصِّفَات الخبريَّة، والرَّافِضِين لتأويلها[٥]، ويزعُم أنَّ ذلك هو الرَّأي الوحيد للأشعريِّ بعد تركه للاعتزال، إذ يقول: «ولم يختلف في ذلك قول الأشْعَريِّ والأئمَّة القدماء من أصحابه»[٦].

ويرفُض ابن تيميَّة القول بأنَّ للأشْعَريِّ قولًا آخرَ نَحَا فيه نحو التَّأويل، أو أنَّه أظْهَر خلافَ ما أبْطَن، فيقُول: «ولم يَختلف في ذلك كلامُه، لكن طائفة

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٥٥.

(٢) المصدر نفسه ١١٨.

(٣) المصدر نفسه ٥٥.

(٤) المصدر نفسه ١١٨.

(٥) انظر منهاج السُّنَّة النبويَّة ١:٢٧٢-٢٧٣.

(٦) المصدر نفسه.

توافقه . ومن تخالفه يحكون له قولًا آخرَ ـ أو تقول : أظْهَر غير ما أبْطَن ـ ولكن كتبه تدلُّ على بُطْلان هذين الظَّنين »[١] .

وينقل ابن تيميَّة نُصوصًا من كُتبِ الأشْعَريِّ تُثبِت ـ بنظره ـ أنَّه كان ملتزمًا بعقيدة السَّلَف في الصِّفَات ، مركِّزًا على كتاب « الإبَانَة » الذي صرَّح فيه باتِّباعه للإمام أحمدَ ، وزاعمًا أنَّ « الإبَانَة » هو آخر مُصَنَّفات الأشْعَريِّ ، إذ يقُول : « وقد ذكر أصحابه أنَّه آخرُ كتاب صنَّفه ، وعليه يعتمدون في الذَّبِّ عنه عند من يطعن عليه »[٢] .

غير أنَّه لم يذكر لنا من هؤلاء الأصحاب ، وفي أيِّ كتبهم وُجد هذا الكلامُ .

ويأخذ على الأشْعَريِّ أنَّه سَلَك طريقة ابن كُلَّاب في مسألة القرآن ، وهذا ـ بنظره ـ كان السببَ في انحراف أهل الحديث عنه[٣] .

٢ ـ ابن القيِّم :

يُرَدِّدُ ابنُ القيِّم أفكارَ شيخه ابن تيميَّة عن الأشْعَريِّ ، قائلًا : « إنَّ من يَدَّعي عليه التَّأويلَ فقد أخطأ ؛ لأنَّ الثابتَ في كتبه أنَّه يُصرِّح بإثْبَات الصِّفَات الخبريَّة وذلك في كتبه كلِّها ... » . إلى أن يقول : « وهذه كتبه كلُّها ليس فيها إلَّا الإثْبَاتُ بلا تأويل ، فهو الذي يحكيه عن أهل السُّنَّة وينْصره »[٤] .

---

(١) المصدر نفسه ١: ٢٧٣.

(٢) ابن تيميَّة : العقيدة الحمويَّة ١٤٩، وانظر ابن تيميَّة : مجموع الفتاوى ٩: ٣٥٩، حيثُ يقول : « أمَّا من قال منهم (أي الأشعريَّة) بكتاب « الإبانة » الذي صنَّفه الأشعريُّ في آخر عمره ولم يظهر مقالة تناقض ذلك ، فهذا يعد من أهل السُّنَّة ... » .

(٣) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنَّقل ٣: ١٣٧.

(٤) الموصلي : مختصر الصواعق المرسلة ٢: ٢٤٦.

ويُقَرِّر ابن القَيِّم ـ كشيخه ـ أنَّ الأشْعَرِيّ قد مرَّ في حياته بمرحلتين فقط :

مرحلة الاعْتِزَال : وهي التي كان فيها مُؤَوِّلًا .

ومرحلة التَّسَنُّن : التي نصَر فيها مذهبَ السَّلَف .

فيقول : « نعم كان قبل ذلك يقول بقول المُعْتَزِلَة ثم رجَع عنه وصَرَّح بخِلافِهِ ، واسْتَمرَّ على ذلك حتَّى مات رحمه الله »[١] .

ويخطُو ابن القيِّم خُطْوةً أكبرَ إذْ يُقَارِن بين الأشْعَرِيّ وابن تيميَّة ، ويَنْتهي إلى أنَّ عقيدتهما واحِدَةٌ في الصِّفَات ، وهو يبغي من وراء هذا الدِّفاعَ عن شيخه ضِدَّ مُنْتَقِديه من الأشْعَرِيَّة الذين يَتَّهمونَهُ بالتَّجْسيم ؛ يقول ابن القَيِّم وهو يَرسِم لنا هذه الخُطْوةَ الجريئة في نُونِيَّتِه الشَّهيرة :

وكَذَا عليُّ الأشعريُّ فإنَّــه ... في كُتْبِهِ قد جاء بالتِّبْيَانِ

مـن مُـوجَـز وإبَـانـة ومَـقَـالـة ... ورَسَـائِـل لـلـثَّـغْـر ذَاتِ بَـيَـانِ

وأتَى بتَقْرير استِوَاء الرَّب فَوْ ... ق العَرْش بالإيضَاح والبُرْهَانِ

وأتَى بتقرير العُلو بأحْسَن التْـ ... ـتقْرير فَانْظُر كُتْبه بعـيَانِ

والله مَا قَال المُجَسِّم مثل ما ... قَد قَالَهُ ذَا العَالم الرَّبَّــاني

فَارْمُوه ويحكُمُ بما تَرمُوا به ... هَذا المُجَسِّم يَا أولي العُدْوَان[٢]

٣ ـ الشَّيخُ ابن العثيمين :

يرى الشَّيخ محمَّد بن صالح العثيمين ـ وهو من المعاصرين ـ أنَّ الأشْعَرِيَّ « كان له مراحلُ ثلاثٌ في العقيدة :

(١) المصدر نفسه .

(٢) ابن القيِّم : شرح القصيدة النونيَّة المسمَّاة : الشَّافية الكافية في الانتصار للفرقة الناجية ١ : ٢٥٦ .

المرحلة الأولى : مرحلة الاعْتِزَال .

المرحلة الثانيَة : مرحلة بين الاعْتِزَال والسُّنَّة المحْضَة ، سلَك فيها طريقَ أبي محمَّد عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب ...

المرحلة الثالثة : مرحلة اعْتِنَاق مذهب أهل السُّنَّة والحديث مُقتدِيًا بالإمامِ أحمد ـ رحِمه الله ـ كما قَرَّرَهُ في كتابه « الإبَانَة في أُصُول الدِّيَانَة » وهو من آخرِ كتبه أو آخرُها ...»[١] .

ويدَّعِي الشَّيخُ أنَّ المتأخِّرين « الذين يَنْتَسِبُون إليه أخذوا بالمرحلة الثانية من مراحل عقيدته ، والتزمُوا طريقَ التَّأويل في عامَّة الصِّفَات ولم يُثبِتوا إلَّا الصِّفَاتِ السَّبع ...»[٢] .

ولم يُقدِّمْ ابن العثيمين دليلًا على هذه المرحلة ، التي يَزعُم أنها الوسَط بين الاعْتِزَال والتَّسَلُّف ، سوى قول ابن تيمية : « والأَشْعَرِيّ وأمْثَاله برْزَخٌ بين السَّلَف والجهميَّة ، أخَذُوا من هؤلاء كلامًا صحيحًا ومن هؤلاء أُصُولًا عقليَّةً ظنُّوهَا صحيحةً وهي فاسدة »[٣] .

والحق أنَّ هذا النَّص لا يدلُّ على ذلِك مُطلقًا ؛ إذ صرَّح ابن تيمية ـ كما مرَّ ـ بأنَّ الأشْعَرِيّ لم يختلفْ رأيه في الصِّفَات بعد تركه الاعْتِزَالَ إلى أنْ مَات ، ولكنه ـ بنظَرِهِ ـ لم يكُ سَلفيًّا خَالِصًا لمخالفته للسَّلفِ في مسألة القُرآن ...

وفي رأيي أنَّ الذي دفَعه للقول بهذه المرحلةِ ووضَعها في الوسَط : هو ما حكاهُ تلاميذ الأشْعَرِيَ من أنَّ لهُ رأيًا آخرَ جوَّز فيه التَّأويل ، كما سيأتي بيانه .

---

(١) ابن العثيمين : القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ٧٧.

(٢) ابن العثيمين : القواعد المثلى ٧٧.

(٣) ابن تيميّة : مجموع الفتاوى ١٦ : ٤٧١، ابن العثيمين : القواعد المثلى ٧٧.

ويخلُص الشيخ ابن العُثَيمين إلى القول: « والأَشْعَرِيّ أبو الحسن ـ رحمه الله ـ كان في آخرِ عمره على مذهب أهل السُّنَّة والحديث، وهو إثْبَات ما أثْبَتَه الله لنفسه في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل »[1].

وهو يعتمد في هذا ـ كما هو واضح ـ على زعم ابن تيميَّةَ أنَّ «الإبَانَة» آخرُ كتب الأَشْعَرِيّ، وهو زعمٌ لا دليلَ عليه كما ألمحت.

٤ ـ مُصطفى حلمي:

يناصر د. حلمي الشيخ ابن العثيمين في فكرته السابقة، ويحاول أن يُثبِتَ صِحَّتَها من الناحية النَّفسيَّة، فيقول: « وبعد طُول فكرٍ وإمعانِ نظرٍ ـ تنصَّل « الأَشْعَرِيُّ » من الفكر الاعْتِزَالي وتبرَّأ من المُعْتَزِلَة وأعلن ألَّا مَفَرَّ من سُلوك الطَّريق الصَّحيح طريق السَّلَف. فهل تحول من النَّقِيض إلى النَّقِيض دفعةً واحدة؟

إنَّ التَّفسيرَ النَّفسيَّ لهذه الظَّاهرة يبدو غيرَ مُقْنِع، فالأقرب إلى الصِّحة أنه بعد لفظِه الأفكارَ التي اعتادها، بحَث عن الحُلُول السَّليمة التي يَرَاهَا بديلةً لها، واهْتَدى إلى حلٍّ وَسَط ـ والمنهجُ الوَسَطُ لا يَحِلُّ المسائل ـ ولا شكَّ أنَّه أحسَّ بالحَيرة تتملَّكه لأنَّ منهجَه الوَسَطَ أوقَعه في مشاكلَ من نوعٍ جديد، وهي التي حاول الخُروج منها أيامَ اعْتِزَالِه، ثم تعدَّى هذه الحلقةَ الوسطَى في تفكيره ووجَد الحل النِّهَائي في مذهبِ السَّلَف الذي أعْلَنَهُ بكتابه « الإبَانَة » ... »[2].

---

(١) ابن العثيمين: القواعد المثلى ٨٠.

(٢) مصطفى حلمي: ابن تيمية والتصوف ٣١. ولا أدري كيف لا يحل المنهج الوسط المسائل ؟!

وبعد ، فهذه هي أهمُّ الأقوال التي وقفتُ عليها للمدرسة التَّيميَّة في بيان مَوْقِف الأشْعَريّ من المتشابهات ، وقد بان من خلال العَرْضِ أنهم يُجمِعون على أنَّ الأشْعَريَّ قد انتهى إلى طريق السَّلَف ؛ إذ أثْبَت الصِّفَاتِ الخبريَّةَ التي ورَدت بها نُصُوصٌ صريحة في الكتاب والسُّنَّة ؛ كالوجه والعين واليدين ، والاسْتِوَاء والنُّزول ونحو ذلك . غير أنَّ ابن تيميَّة وبعضَ أتْبَاعه يرَون أنَّ الأشْعَريَّ قد تحوَّل من الاعْتِزَال إلى السُّنَّة دفعة واحدة ، واستمرَّ على ذلك إلى أن توفَّاه الله تَعَالى[١] ، بينما ذهب البعض الآخر منهم إلى أنَّه : « قد وصل إلى الحقِّ على مراتب : فترك أوَّلًا مذهبَ المُعْتَزِلَة إلى مذهبِه العَقْليّ ، فأصاب نصفَ الحقيقة ، ثم ترك أخيرًا مذهبه العَقْلي إلى مذهب السَّلَف ، فأصاب الحقَّ كلَّه ، ومات مرضيًّا عنه » .

المبحث الثاني : تقريرُ الأشَاعِرَة المعاصرين لمذهبِ إمامِهم الأشْعَريّ :

١ ـ الإمام محمد زاهد الكَوْثَريّ :

يرى الإمام الكَوْثَريّ أن الإمام الأشْعَريّ لم يكن مُثبِتًا على النَّحو الذي يقوله ابن تيمية وتلاميذه ، وإنَّما كان مُفوِّضًا ، يمسِك عن تعيين المراد من كلام الله وكلام رسوله ـ كما هو حال السَّلَف ـ إذ يقول : « وهو ـ أي كتاب «الإبَانَة» ـ على طريقة المُفوِّضة في الإمْسَاك عن تعيين المراد ، وهو مذهب السَّلَف »[٢] .

---

(١) وعلى هذا الرأي من المعاصرين : الشيخ محمَّد خليل هراس ، انظر في ذلك : دعوة التوحيد ٢١٩؛ وشرحه للنونيَّة ١ : ٢٥٦ ، و سيد عبد العزيز السيلي : العقيدة السَّلفية بين الإمام أحمد والإمام ابن تيمية ١٦٨ـ ١٧٠ .

(٢) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ٣٥ هامش ١ .

ويذكر الكَوْثَرِيُّ أنَّ تفويض الأشْعَرِيِّ كان مرحلةً مؤقَّتةً: «أرَاد بها انْتِشَالَ المُتورِّطِين في أوْحَال التَّشبيه من الرُّواة، والتَّدرُّج بهم إلى مُستوى الاعتقاد الصَّحيح»[1] فكأنَّ الأشْعَرِيَّ يقول للحنَابلة: «أنا على مذهبِ أحمدَ - كما في «الإبَانَة» - ليتدرَّجَ بالحشويَّة منهم إلى معتقَدِ أهل السُّنَّة، وهو يُريد بذلك أنَّه ليس لأحمدَ مذهبٌ خاصٌّ في المُعتَقد سوى ما عليه جمهور أهل السُّنَّة، وها أنا ذا على مُعتَقد يَجمعني وإيَّاه. وقد سعى لجمع كلِمتهم بكُلِّ حِكْمَةٍ، جزاه الله عن السُّنَّة خيرًا»[1].

ومن ثَمَّ يَرفُضُ الكَوْثَرِيّ دعوى ابن تيميَّةَ أنَّ «الإبَانَة» آخِرُ مؤلفات الأشْعَرِيّ، فيقول: «دخل الأشْعَرِيُّ بغدادَ وسَعى بكل حكمة أن يتدرَّج بمتقشِّفة الحشويَّة إلى معتقد أهل السُّنَّة بكتاب «الإبَانَة» الذي أَلَّفه أوَّلَ ما دخَل بغدادَ، وليس هو آخرَ مؤلَّفاتِه كما يَلْهَجُ بهذا مُتأخِّرو الحشويَّة»[2].

لكن إذا كان ذلك كذلك، فما هو الرَّأي الذي استقرَّ عليه الأشْعَرِيّ على رأي الكَوْثَرِيّ؟

يجيبنا الكَوْثَرِيّ على ذلك بقوله: «ومذهبه هو ما في كتب أصحابه وأصحابِ أصحابه كأبي منصور عبد القاهر البَغدادي والقُشَيري والجُوَيني ونحوِهم»[3].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٢٨٩ حاشية ١.

(٣) تكملة الرَّد على نونيَّة ابن القيم، بهامش السَّيف الصَّقيل ٣٧ هامش ٢، ويقول الكوثري أيضًا: «كان للباقلاني مزيد اختصاص بابن مجاهد المتوفَّى ٣٧٠ هـ، كما أنَّ للإسفراييني وابن فُورك اختصاصًا بالباهلي المتوفَّى ٣٧٠هـ. فهكذا تداخل السندان في الارتواء من نبع واحد فلا يُعوَّلُ على ما لم يرد بطريقهما عن الأشعري - كمذهب للأشعري - لأنَّهما وارثا علومه في أواخر عهده، وفيهما كان نضج علمه». مقدمة الإنصاف ١١.

لقد «استقرَّ رأيُه بعد عهدي الإفْراطِ والتَّفْريطِ على ما نقله هؤلاء عنه من الآراء المعتدِلة»[١].

وقد حكوا عنه أنَّ له رأيين: «أحدهما عدم الخَوْض في الصِّفَات مع إثْبَات ما ثَبت في الكتاب والسُّنَّة بدون تشبيه ولا تمثيل. والآخر: تأويل ما يجب تأويله بما يوافق التَّنْزِيه إذا عنَّ ضرورة، وليس في هذا ولا في ذاك القول بالفوقيَّة المكانيَّة»[٢].

ويرى الكَوْثَريّ أن كتبَ الأشْعَريّ الموجودةَ الآن لا تُعبِّر عن مذهبه النِّهائي بدقَّة؛ لأنَّها تُمثِّلُ مرحلةً انْتِقَاليَّةً؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّ أُصُولَها قد تَلاعبت بها أيدي الحشويَّة؛ حيثُ يقول: «وقد أفْنى الحشويَّة مؤلَّفَاتِ الإمام في فِتَنٍ ببغدادَ، وتصرَّفت فيما بالأيدي من كتبه ودسُّوا ما شاءوا، قاتلهم الله»[٣].

«ومن العزيز جدًّا الظفر بأصلٍ صحيح من مؤلَّفاته على كثرتِها البَالِغَة، وطَبْع كتاب «الإبَانَة» لم يكن من أصلٍ وثيق. وفي المقالات المنشُورة باسمه وقفةٌ؛ لأنَّ جميعَ النُّسَخ الموجودة اليوم من أصْل وحيد كان في حِيَازَة أحد كبار الحشويَّة ممن لا يؤتمنُون لا على الاسم ولا على المسمَّى، بل لو صحَّ الكتابانِ عنه على وضعهما الحَاضِر لما بقي وجهٌ لمناصبة الحَشَويَّة العَداءَ له على الوَجْه المعروف»[٤].

---

(١) الباقلاني: مقدمة الإنصاف للكوثري ١١.

(٢) زاهد الكوثري: تكملة الرّد على النونيّة، بهامش السّيف الصّقيل ٩١.

(٣) زاهد الكوثري: تكملة الرد على النونية ٣٧، هامش ٢.

(٤) مقدمات الكوثري (مقدمة كتاب إشارات المرام من عبارات الإمام للبياضي) ١٧٨-١٧٩.

٢ ـ الأستاذ حمُودة غُرابة :

يُقارن غرابة ـ وهو بصدد تحقيق كتاب «اللُّمَع» للأشعريِّ ـ بين «الإبَانَة» و«اللُّمَع» فيرجِّح : «أنَّ الصُّورةَ السَّلَفيَّة التي يصوِّرها«الإبَانَة» قد صدَرت أوَّلًا ، وأنَّ الصُّورةَ العَقْليَّة التي يصوِّرها «اللُّمَع» قد صَدَرَت أخيرًا ، وأنَّها كانت تحديدًا لمذهب الأشْعَريِّ في وضعه النِّهائيِّ الذي مات صاحبُه وهو يعتنقه ويعتقد صِحَّته ، ويدافع عنه ويرضَاه لأتباعه»[١] .

ويقول : «وأسبابُ هذا التَّرجيح عندي كثيرةٌ ، فمنها ما هو نفسي ، ومنها ما هو عِلْمي ، ولعلَّ ممَّا يعود إلى الأسباب النفسيَّة أنَّنا نرى الأشْعَريّ في كتابه «الإبَانَة» أشْرَقَ أسلوبًا وأكثرَ تحمُّسًا وأعْظَمَ تحاملًا على المُعْتَزِلَة وأكْثرَ بُعْدًا عن آرائهم ، وهذه مظاهرُ نفسيَّةٌ يجدُها المرء في نفسه تجاه رأيه الذي يتركه إبَّان تركِه أو بعيد التَّنَازُل عنه .

أمَّا مِن النَّاحِيَة العِلْميَّة فحسبُ القارئ أن يُراجِعَ بابًا مُشتركًا في الكتابين ليرى أن كتاب «اللُّمَع» لم يُكتَبْ إلَّا في الوقت الذي نضَج المذهبُ فيه في نفسِ صاحبه ، وأنه لم يُصوِّرْه في هذا الكتاب إلا بعد أن أَلِفه وأصبح واضِحًا عنده ، ويُشَاركني الرأي «فنسنك» وغيره من البَاحِثين»[٢] .

وبالرَّغمِ من ترجيح د. غرابة أنَّ الصُّورة العَقْليَّة التي يُمثِّلُها «اللُّمَع» جاءت بعد الصورة السَّلَفيَّة التي يُبيِّنُها «الإبَانَة» ، وأنَّ الأولى تمثِّل المرحلةَ الأخيرةَ للأشعري ؛ بالرَّغمِ من ذلك فإنَّه لا يرى أيَّ تعارُض بين الصُّورتين ؛ إذ يقول :

(١) حمُودة غرابة : مقدمة اللُّمع ٨.

(٢) حمودة غرابة : مقدمة اللمع ٨.

«إنَّ كون الأشْعَرِيّ من أتْبَاع الإمامِ أحمدَ بنِ حنبلٍ ﷺ، وكونَه يحاول جاهدًا إثْبَاتَ الوجه واليدين إلى غير ذلك مع ردِّه على المُعْتَزِلَة والجَهميَّة في محاولتهم صرفَ هذه الألفاظ عن معانيها الظاهرة، لا يعني أنَّ أحمد بن حنبل كان مُشبِّهًا أو مُجسِّمًا، وكذلك الأشْعَرِيّ حتَّى يتنافرَ مع الصُّورةِ الأخرى لمذهبه، فإن أحمد بن حنبل ـ وكذلك الأشْعَرِيّ ـ لم يقل بأنَّ لله وجهًا ماديًّا ويدًا محسُوسةً، ولكنهما يُقرِّرَان ـ في صَراحَةٍ ـ الإيمانَ بهذه الألْفَاظ وتِلْك الصِّفَاتِ مع التَّفويضِ في مدلولها وتنزيهِ الله عن الصُّورة الحسيَّة تنزيهًا قاطعًا.

وعلى ذلك فالصُّورَتَان عقليتان بلا شكٍّ، ولذلك كان الأشْعَرِيُّ دائمًا يُكرِّر قوله: له وجه وله يد ولكن بلا كيف، ومعنى ذلك نفي الحسيَّة قطعًا.

وكل ما هنالك أنَّ الأشْعَرِيَّ في مبدأ تحوُّله لجأ إلى رأي السَّلَف في هذه المشكلة، وهو التَّفويض مع التَّنْزِيه، فكان أقربَ إلى الإمامِ أحمدَ والسَّلَفيِّين من أمثاله، وحين اسْتَعَاد تَوازُنَه الفكريَّ وربما حين شَاهد مُبَالَغَةَ الحنابلةِ في التَّشبيه بعد موتِ الإمام أحمد، وذلك الإيمان بالنَّصِّ على ظاهره ـ من غير تفويض ولا تَنْزيه ـ رأى أن يكون صريحًا وأكثرَ في تحديد مذهبه العَقْلي على عادة المُتكلِّمين»[1].

ويخلُص غُرابة إلى: «أنَّ الأشْعَرِيَّ لم يترك عقيدة الإمام أحمد في التَّنْزِيه»[2]، بمعنى أنَّه ظلَّ على التَّفويض مُذ ترك الاعْتِزَال وحتَّى الممات.

٣ ـ الأستاذة فوقيَّة حسين محمود محقِّقة «الإبَانَة»:

ترى الأستاذة فوقيَّة: «أنَّ الأشْعَرِيّ له موقِفٌ واحدٌ فقط من العقائدِ،

---

(١) غرابة: الأشعري ٧٥ـ ٧٦.

(٢) المصدر نفسه ٧٦.

بعد خرُوجه من الاعْتِزَال ، وهو أنَّه يتَّبع أُصُول السَّلَف الصَّالح في تناوله للنُّصُوصِ المُـنزَّلة »[١]، وذلك « بعدم الخوض في الغَيْبِيَّات ، وقَبولِها على ما هي عليه ، أي إثْبَات كُلِّ ما وَرَد في العقيدة مع الاستعانة بالعَقْل في توكيد هذا التَّثبيت »[٢] .

وتَسْتَبْعِد « مُختلَف الفرُوض الخاصَّة بأنه كان صاحبَ موقِف وسطٍ بين المُعْتَزِلَة والسَّلَف ، أو أنه تخلَّص تدريجيًا من الاعْتِزَال ، أو أنه أخَذ بأُصُولِ السَّلَف ثم رجع إلى الاعْتِزَال »[٣] ؛ وذلك لأنَّ كل هذه الافْتِرَاضَات « لا تقُوم على أساسٍ واضح لفَهْمِ المقصود بالموقف من العقائد أو المنهج ، كما أنَّها تَبْعُد عن التَّعبير عن حقيقةِ ما كان عليه الإمام الأشْعَريّ »[٤] .

وهي ترى ـ من خِلال دِرَاسَتِهَا للتَّرتيب الزَّمَني لمُصَنَّفات الأشْعَريِّ ـ أنَّ « الإبَانَة » من أوائلِ كتبِه بعد خُروجه عن الاعْتِزَال ، وتقول : « رأيي أنَّ «الإبَانَة» هو الأسْبق ، على اعتبار أنه يَتبيَّن من تأليفه وعُنوانِه أن الهدفَ من كِتابته هو بيان أُصُول الدِّيَانَة »[٥] .

وتُرتِّبُ د. فوقيَّة كتب الأشْعَريِّ الموجودةَ الآنَ كالتَّالي[٦] :

---

(١) فوقية حسين : مقدمة الإبانة ٩١.

(٢) المصدر نفسه ٣٤ـ ٣٥.

(٣) المصدر نفسه ٩١ـ ٩٢، وهي ترى أنَّ منهج الأشعري في العقائد هو منهج السَّلف نفسه فيها ، انظر منهج الأشعري ضمن المقدمة ٩١ـ ١٣٣.

(٤) المصدر نفسه ، الصفحات نفسها .

(٥) فوقية حسين : مقدمة كتاب الإبانة ٨٠، وانظر أيضًا ١٩١.

(٦) انظر مقدمة الإبانة ٩١ . وهي تعتمد على ما ذكره ابن فُورك ـ فيما نقله عنه الحافظ ابن عساكر ـ أنَّ اللُّمع والمقالات قد أُلِّفهما الأشعري ـ مع مؤلفات أخرى ـ قبل سنة ٣٢٠هـ . (انظر تبيين كذب المفتري ، ١٠٥ـ١٠٩) ، وأمَّا «الإبانة» و «الرِّسالة» فقد ذكرهما ابن عساكر ضمن مؤلَّفات =

١ ـ الإبَانَة عن أُصُول الدِّيَانَة : مستهل فترة ما بين ٣٠٠ـ٣٢٠هـ .

٢ ـ اللُّمَع في الرَّدِّ على أهل الزَّيْغ والبِدَع : قبل سنة ٣٢٠هـ .

٣ ـ مقالات الإسْلاميِّين : قبل سنة ٣٢٠هـ .

٤ ـ رسالة في الرَّدِّ على أهلِ الثَّغْر بباب الأبْوَاب : بعد سنة ٣٢٠هـ .

وبعد ... فهذه أبْرَز أقوال المعاصرين من الأشْعَريَّة ، وهي تَكَاد تُجمِعُ على أنَّ «الإبَانَة» من أوائلِ كُتب الأشْعَريّ بعد تركه الاعْتِزَال ، وأنَّه قرَّر فيها عقيدةَ السَّلَف في التَّفويضِ والتَّنْزِيهِ ، لكنهم يَختلفون فيما زاد على هذا القدر : فيذهب بعضُهم إلى أنَّه ثبَت على التَّفويض إلى آخرِ عمره ، بينما يرى آخرون أنَّه مال إلى التَّأويلِ في آخرِ حياتِه .

والآن ـ وبعد أنْ تعرَّفنا على رأيِ الفريقين ـ نُريد أنْ نقف على كلام الأشْعَريِّ نفسِه وكلامِ المتقدِّمين من أصحابِه ؛ حتَّى نستطيعَ أن نُؤيِّدَ هذا الطَّرَف أو ذاك ؛ فإلى هناك .

المبحث الثالث : موقف الأشْعَريّ من المتشابهات من خِلال نُصوصِهِ ونُصُوص تلاميذه المتقدِّمين :

أولًا : كتاب الإبَانَة عن أُصُولِ الدِّيَانَة :

يُصرِّح الأشْعَريُّ في بداية هذا الكتاب برفضه لأقوالِ أصحاب البِدَع ، وتَبَنِّيه لمذهب أهل الحقِّ والسُّنَّة عامَّةً وما كان عليه أحمدُ بن حنبلٍ رجلُ المحْنَة خاصَّةً ؛ إذ يقول : «إنْ قال لنا قائل : قد أنْكرتم قولَ المُعْتَزِلَة والقدريَّة

= الأشعري ، لكنه لم يحدد تأريخ تأليفهما . وعلى هذا فتحديدها لتاريخهما مجرَّد ترجيح منها ، لكنه أقرب إلى القبول من غيره للأسباب النَّفسيَّة والعلميَّة التي ذكرها غرابة .

والجهميَّة والحَرُورِيَّة والرَّافِضَة والمُرْجِئَة، فعرِّفونا قولكم الذي به تقولون ودِيَانَتَكُم التي بها تَدِينُونَ. قيل له: قولُنا الذي نقول به وديانتُنا التي نَدينُ بها: التَّمسُّك بكتاب الله ربِّنا ـ عزَّ وجل ـ وبسُنَّة نبينا محمَّد ﷺ، وما رُوي عن السَّادة الصَّحابة والتَّابعين وأئمَّةِ الحديث، ونحن بذلك مُعْتَصِمُون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمدُ بنُ حنْبَلٍ قائلون، ولما خَالف قوله مُخالفونَ؛ لأنَّه الإمام الفاضل والرئيسُ الكاملُ الذي أبَان الله به الحقَّ، ودَفَع به الضَّلالَ، وأوْضَحَ به المِنهاجَ، وقمَع به المبتدعين ...»[1].

ثم يُبيِّن الأشْعَرِيُّ القَاعِدةَ التي ينْطَلِقُ منها في اعْتِقَادِه، فيقول: «وجملة قولنا أنا نُقِرُّ بالله وملائكتِه وكتبه ورسلِه، وبما جاءوا به من عند الله، وما رَوَاه الثِّقَاتُ عن رسول الله ﷺ، لا نرُدُّ من ذلك شيئًا»[2].

هذه هي قاعدته الذَّهبيَّة «الإقْرَارُ بكلِّ ما صَحَّ عن الله ورسولِه»؛ وهي قاعدة قد أرْسَاهَا السَّلَف الصَّالح رضي الله عنهم.

ثم يقوم الأشْعَرِيُّ بسرد جملةِ معتَقَدِه على ضوء هذه القَاعِدة، والذي يَعْنِينَا هنا موقفَه من نُصوصِ الوَجْه والعين واليد والاسْتِوَاء ونحوِها.

الأشْعَرِيُّ والاسْتِوَاء:

يُثبت الأشْعَرِيُّ لله استواءً يليقُ بذاته تَعَالى؛ إذ يقول في نصٍّ رائعٍ لفظًا ومعنًى: «وإنَّ الله تَعَالى استوى على العَرْش، على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده، استواءً مُنزَّهًا عن المُماسَّةِ والاستقرار والتَّمكُّنِ والحلول والانتِقال، لا يَحمِلُه العَرْش، بل العَرْشُ وحَملَتُه مَحمُولونَ بِلُطْفِ قُدرتِه،

(١) الأشعري: الإبانة ٢٠ـ ٢١.

(٢) المصدر نفسه ٢١.

ومَقْهُورون في قبضته، وهو فوق العَرْش وفوقَ كلِّ شيءٍ إلى تُخوم الثَّرى، فوقيَّةً لا تزيدُه قربًا إلى العَرْش والسَّماء، بل هو رفيعُ الدَّرجات عن العَرْش، كما أنَّه رفيعُ الدَّرجات عن الثَّرى، وهو مع ذلك قريبٌ من كلِّ موجودٍ، وهو أقربُ إلى العبد من حبلِ الوريدِ، وهو على كُلِّ شيءٍ شهيدٌ»[1].

ويُفرِدُ الأشْعَريُّ لمسألة الاسْتِوَاء على العَرْش بابًا مُستقلًّا من أبواب كتابه «الإبَانَة»، وهذا ما يدلُّ على مدى اهتمامِه بهذه المسألة؛ فنَرَاهُ يحشُد الأدلَّةَ من القُرآن والسُّنَّة والإجماعِ واللُّغةِ والفِطْرةِ التي تُثبِتُ أنَّ الله مُسْتَوٍ على عَرْشِه، لكنه يفْتَأُ يُكَرِّرُ: «اسْتِوَاءً يَلِيق به من غير.. استقرار»[2]، و«استواء مُنَزَّهًا عن الحُلُول والاتِّحاد»[3]، و«بلا كيف ولا اسْتِقْرَارٍ»[4]، ولا يزيده «قُربًا من العَرْش»[5].

رَفْض الأشْعَريّ تأويلَ الاسْتِوَاء بالاسْتِيلاء:

يرفض الأشْعَريُّ قولَ المُعْتَزِلَةِ والجَهْمِيَّةِ والخَوَارِجِ: «إنَّ معنى قول الله تَعَالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] أنَّه اسْتَولى ومَلَكَ وقَهَرَ...»[6]، ومِنْ ثَمَّ إرجاعُهم «الاسْتِوَاءَ إلى القدرة»[7]، فيقول: «ولو كان هذا كما ذكرُوه كان لا فرقَ بين العَرْشِ والأرضِ السابعة ... فالله سبحانه قادرٌ عليها وعلى الحشوش وعلى كُلِّ ما في العالم ... وإذا كان قادرًا على الأشياءِ كُلِّها لم يَجزْ أن يكون الاسْتِوَاءُ على العَرْش الاستيلاءَ الذي هو عامٌّ في الأشياءِ كُلِّها،

(١) الأشعري: الإبانة ٢١.
(٢) المصدر نفسه ١٠٥.
(٣) المصدر نفسه ١١٣.
(٤) المصدر نفسه ١١٧.
(٥) المصدر نفسه ١١٩.
(٦) المصدر نفسه ١٠٨.
(٧) الأشعري: الإبانة ١٠٨

ووجب أن يكون معنى الاسْتِوَاء يَختَصُّ بالعَرْش دونَ الأشياءِ كُلِّها »[١].

إذًا يَرى الأشْعَريُّ أنَّ للاسْتواء معنًى يَخُصُّ العَرْشَ دونَ غيرِه، لكنه يُمْسِكُ عن تحديد هذا المعنى، بل يُفَوِّضُ ذلك إلى ربِّ العالمينَ، وكما يقول هو في النَّصِّ السَّابق « وبالمعنى الَّذي أراده ».

إثباتُ الأشْعَريِّ النُّزولَ والمجيءَ والقُرْبَ:

يُقِرُّ أبو الحسَن بنزول الرَّب تَعَالى ومجيئه وقُربِه من عباده، لكن بلا كيف، حيثُ يقول: « ونُصدِّق بجميع الرِّوَايَات التي يُثبِتُها أهلُ النَّقْل عن النُّزولِ إلى سماءِ الدُّنيا.. نُزولًا يليق بذاته من غير حركةٍ وانتقالٍ ـ تَعَالى الله عن ذلك عُلُوًّا كبيرًا ».

ونقول: « إنَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ يجيء يومَ القيامة كما قال سبحانه: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، وإنَّ الله مُقرِّبٌ من عِبَادِه كيف شَاء بلا كيفٍ، كما قال تَعَالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[٢] » [ق: ١٦].

واضِح من هذا أنَّ الأشْعَرِيَّ شَدِيدُ الحَذر في تعبيراته، فهو لا يزيد على ما جاء في الكتاب والسُّنَّة حَرفًا، ومن ثم فهو يُمثِّلُ مَوقِفَ السَّلَف بدِقَّة.

يقول ابن الجَوْزِي مُبيِّنًا طَريقةَ السَّلَف: « عجِبت من أقوام يدَّعُون العِلْم ويميلون إلى التَّشبيه بحملهم الأحاديث على ظَواهِرها، فلو أنهم أمَرُّوها كما جاءت سلِموا؛ لأنَّ مَنْ أمَرَّ ما جاء ومَرَّ من غيرِ اعْتِراض ولا تعرُّض، فما قال شيئًا لا له ولا عليه... فإنَّه مَن قرأ الآياتِ والأحاديثَ ولم يَزِد لم أَلُمْه، وهذه

(١) المصدر نفسه ١٠٨ـ١٠٩.

(٢) الأشعري: الإبانة ٢٩ـ ٣٠، وقارن ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٢٧ـ١٢٨، وما بين القوسين من الإبانة ١١٢.

هي طريقة السَّلَف ، فأمَّا من قال : الحديث يقتضي كذا ، ويُحمل على كذا ، مثل أن يقول : استوى على العَرْش بذاته ، يَنزِل إلى السَّماء الدُّنيا بذاته ، فهذه زيادةٌ فهِمها قائلُها من الحِسِّ لا من النَّقْل »(١) .

الأشْعَرِيُّ يرى أنَّ لله وجهًا ويدينِ وعَيْنَيْنِ :

يرى أبو الحسن أنَّ لله تَعالى وجهًا ويدين وعينين ، فيقول : « وأنَّ له سبحانه وجهًا بلا كيفٍ ، كما قال : ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] ، وأنَّ له سبحانه يدين بلا كيف ، كما قال سبحانه : ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] ، وكما قال : ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] ، وأنَّ له سبحانه عينين بلا كيف كما قال سبحانه : ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾(٢) » [القمر: ١٤] .

ويُخصِّصُ الأشْعَرِيُّ البابَ السَّادس من كتابه « الإبَانَة » لعَرْضِ هذه المسألةِ تحتَ عُنوانِ « الكلامُ في الوجه والعَيْنَيْن واليَدين » ويَحشُد فيه الأدِلَّةَ المتنوِّعة لإثْبَات هذه الصِّفَات(٣) .

رَفْضُ أبي الحسن تأويلَ اليد بالنِّعْمَة أو القُدْرَة :

اللاَّفِت للنَّظرِ أنَّ الشيخَ الأشْعَرِيَّ يرفُض تأويلَ أهل البِدَع ـ كما يُسَمِّيهم

---

(١) ابن الجوزي : صيد الخاطر ٧٢.

(٢) المرجع نفسه والصفحة نفسها . ويلاحظ أنَّ الآية الأخيرة في النَّصِّ ذكرت « أعين » بالجمع ، وليس « عينين » بالتَّثنية ، ولم يرد لفظ « العينين » لا في القُرآن ولا في السُّنَّة ، فكيف يجمع عليه السَّلف إذًا؟ لا شكَّ عندي أنَّ نقل هذا الإجماع فيه نظر!! ولذلك رفض ابن حزم كلام الأشعري هذا فقال : « وقال الأشعري : إنَّ المراد بقول الله تعالى (أيدينا) : إنَّما معناه اليدان ، وإن ذكر العينين إنَّما معناه عينان ، وهذا باطل مُدخِل في قول المجسِّمة . .. ولا يجوز لأحدٍ أنْ يصِف الله عزَّ وجل بأنَّ له عينين ؛ لأنَّ النَّصَّ لم يأت بذلك » . ابن حزم : الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل ، مصر ـ دار ابن الهيثم ، ٢٠٠٥م ، ١:٣٧٢-٣٧٣.

(٣) الأشعري : الإبانة ٢٢، وقارن ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ١٢٥.

هو ـ لليد بالنِّعْمَة، مُحتكِمًا إلى اللُّغة، حيثُ يقول: «وليس يَجوز في لِسان العربِ ولا في عادةِ أهلِ الخِطابِ أن يقولَ القائلُ: عمِلت كذا بيدي، ويعني بها النِّعْمَة، وإذا كان الله ـ عزَّ وجلَّ ـ إنَّما خاطَب العربَ بلغتها، وما يجري مفهومًا في كلامِها، ومَعقولًا في خِطابِها، وكان لا يَجوزُ في خِطاب أهلِ اللِّسانِ أن يَقولَ القائلُ: فعَلت بيدي، ويعني النِّعْمَةَ ـ بطَل أن يكونَ معنى قوله تَعالى: ﴿بِيَدَيَّ﴾ النِّعْمَة»(١).

وبهذا يضَع الأشْعَريُّ قاعِدةً جليلة في تفسير القُرآن، وهي الاحْتِكَامُ إلى اللُّغةِ العربيَّةِ في تحديدِ معاني الألْفَاظ.. ويُؤكِّد على هذه القَاعدةِ بقوله: «ومن دافَعَنا عن استعمالِ اللُّغة، ولم يرجِعْ إلى أهل اللِّسَان فيها ـ دوفِع عن أنْ تكونَ اليدُ بمعنى النِّعْمَة؛ إذ كان لا يُمكِنُه أن يَتعلَّقَ في اليد النِّعْمَة، إلَّا مِن جِهة اللُّغة، فإذا دفَع اللُّغة لزِمه أن لا يُفسِّرَ القرآنَ من جهتِها، وأن لا يُثبِتَ اليدَ نعمةً من قبلها؛ لأنَّه إنْ روجِع في تفسير قوله تَعالى: ﴿بِيَدَيَّ﴾ نعمتي. فليس المسلمون على ما ادَّعى مُتَّفِقِينَ، وإن رُوجع إلى اللُّغة فليس في اللُّغة أن يقول القائل: بيدي يعني نعمتي، وإن لجأ إلى شيء ثالث سألناه عنه ولن يجد له سبيلًا»(٢).

ويسأل أبو الحسَن أصحابَ هذا التَّأويل: «ولم زعمتُم أنَّ معنى قوله: ﴿بِيَدَيَّ﴾ نعمتي؛ أزَعَمتم ذلك إجماعًا أو لغةً؟»(٣).

ويُجيبُ هو قائلًا: «ولا يَجِدُون ذلك إجماعًا، ولا في اللُّغةِ. وإن قالوا: قُلنا ذلك من القِيَاس. قيل لهم: ومن أين وجَدتم في القِيَاس أنَّ قوله

(١) انظر: الأشعري: الإبانة ١٢٠ـ١٤٠.

(٢) المصدر نفسه ١٢٧ـ ١٢٨.

(٣) المصدر نفسه ١٢٨.

تَعَالى : ﴿بِيَدَيَّ﴾ لا يكون معناه إلَّا نعمتي ...»[١].

إذًا يَرفُضُ الأشْعَرِيُّ تأويلَ اليدِ بالنِّعْمَة ؛ لأنَّه لا يَستنِد إلى إجماعٍ أو لُغَةٍ أو قِياسٍ صَحيحٍ.

وبنفس القوة يَرفُض تأويلَها بالقُدرةِ ، ويَعتبِرُه تأويلًا فاسِدًا من وجهين ؛ الأوَّل : أنَّه « ناقض ـ كما يقُول هو ـ لقول مُخالفينا ، وكاسرٌ لمذهبِهم ؛ لأنَّهم لا يُثبِتونَ قُدرةً واحدة ، فكيف يُثبِتون قُدرتين ؟ »[٢].

والثَّاني : أنَّه لو كان الله تَعَالى عنَى بقوله : ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ القُدرة ، لم يكن لآدم ﷺ على إبليس مَزِيَّةٌ في ذلك ... وكان إبليس يقول مُحتجًّا على ربِّه : « فقد خلقْتَني بيديك ، كما خلقت آدم بهما ».

فدلَّ هذا على أنَّه ليس معنى الآيَة القدرة ، إذ كان الله خَلَقَ الأشياء جميعًا بقدرته ، وإنَّما أراد إثْبَاتَ يدين ، ولم يشاركْ إبليسُ آدمَ ـ عليه السَّلام ـ في أن خُلِقَ بهما[٣].

فإذا بطَل كونُ اليدين النِّعْمَةَ ، وبطَل كونُهما القدرةَ ، ويَبْطُلُ أيضًا عندنا وعند خَصمِنا كونُهما جارِحَتَينِ ، نَتَج عن هذا أنَّهما لا مَحالةَ شيءٌ رابعٌ : وهو « إثْبَاتُ يدَينِ ... لا توصَفانِ إلَّا بأن يُقالَ : إنَّهما يدانِ ليستا كالأيدي ، خارِجتانِ عن كُلِّ الوُجوهِ الثَّلاثةِ التي سلفت »[٤].

---

(١) الأشعري : الإبانة ١٢٨.

(٢) المصدر نفسه ١٣٠.

(٣) المصدر نفسه ١٣١-١٣٢ بتصرف.

(٤) المصدر نفسه ١٣٤ وانظر ما قبلها.

الإجماع حُجَّة في إزالَة المعنى الظَّاهِر :

يَرُدُّ الأَشْعَرِيُّ على مَن يَقولُ : «إذا أثْبَتُّم لله ـ عزَّ وجلَّ ـ يَدَينِ ؛ لِقولِه تعالى : ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ، فلم لا أَثبَتم له أيديًا ؛ لقوله تعالى : ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس : ٧١] »[١] ، بقوله : «قد أجمعوا على بُطلان قول من أثبت لله الأيدي ، فلمَّا أجمعوا على بطلان قول من قال ذلك ، وجَب أنْ يكونَ الله تَعَالى ذكَر الأيدي ، ورجَع إلى إثْبَات يَدينِ ؛ لأنَّ الدَّليلَ قد دَلَّ على صِحَّةِ الإجماع ، وإذا كان الإجماعُ صحيحًا وجب أن يَرجِعَ من قوله «أيدٍ» إلى «يدين» ؛ لأنَّ القرآن على ظاهره ، ولا يَزولُ عن ظاهرِه إلَّا بِحُجَّةٍ ، فوجدنا حُجَّةً أَزَلْنا بها ذِكْرَ الأيدي عن الظَّاهر إلى ظاهرٍ آخَرَ ، ووجَب أن يكونَ الظاهرُ الآخرُ على حقيقتِه ، ولا يَزولُ عنها إلا بحُجَّة »[٢] .

وهنا يُواجَه أبو الحسن باعتراض من وجه آخرَ ، نصُّه : «إذا ذكَر الله ـ عزَّ وجلَّ ـ الأيديَ وأراد يدينِ ، فلِما أنكَرتُم أن يذكر الأيديَ ويريد يدًا واحدة ؟ . فيجيب بنفس الإجابة السَّابقة قائلًا : «لأنَّهم أجمعوا ـ يقصد السَّلَف ـ على بطلان قول من قال : أيد كثيرة ، وقول من قال : يدًا واحدة »[٣] .

قانون التَّأويل عند الأشْعَريِّ :

يُقرِّر أبو الحسن أنَّ كلامَ الله يكون على ظاهره وحقيقتِه ، ولا يُخْرَجُ عن ظاهره إلى المجاز إلا بحُجَّة[٤] . ويوضِّح ذلك بقوله : «ألا تَرَونَ أنه إذا كان

---

(١) الأشعري : الإبانة ١٣٧ـ ١٣٨.

(٢) المصدر نفسه ١٣٧ـ ١٣٨.

(٣) المصدر نفسه ١٣٨.

(٤) المصدر نفسه ١٣٩ بتصرف .

ظاهرُ الكلامِ العُمومَ ، فإذا ورَد بلفظِ العمومِ والمراد به الخُصُوص ، فليس هو على حقيقةِ الظَّاهرِ ، وليس يَجوزُ أن يَعدِلَ بما ظاهرُه العمومُ عن العموم بغيرِ حُجَّة . كذلك قولُه تَعالى : ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ على ظاهره أو حقيقتِه مِن إثْبَاتِ اليدينِ ، ولا يجوز أن يعدِلَ به عن ظاهرِ اليدين إلى ما ادَّعاه خُصومُنا إلَّا بحجَّة »[١] .

هكذا يُعْلِنُ الأشْعَريُّ ـ بصراحةٍ ووضُوح ـ أنَّه لا يُمانِعُ مِنْ صَرْفِ اللفظِ عن ظاهرِه إذا ما وُجِدت الحُجَّةُ ؛ وهي إمَّا إجماعٌ أو لُغَةٌ أو قِياسٌ صَحيحٌ .

وبعد ، فهذه هي أفْكَار الأشْعَريّ التي وضَعها في كتابه « الإبَانَة » في هذا الموضوع ، وهي في مجموعِها لا تخرُج عما قاله السَّلَفُ قبلَه من الإقْرارِ والتَّصديقِ بِكُلِّ ما جاء عن الله ورسولِه دون الخَوْضِ في تحديد المعنى المُراد ، وتفويضِ ذلك إلى ربِّ العِبَاد .

ويلاحَظ أنَّ الأشْعَريَّ كان في هذا الكِتَابِ شديدَ اللَّهْجَة حادَّ العِبارَةِ في الرَّدِّ على خُصومِه ـ وخاصَّةً المُعْتَزِلَةَ ـ ونَلمَس ذلك في حُكمِه بالكفر على مَن قال بخَلْقِ القُرآن[٢] ، بينما سيُخفِّفُ من تِلْكَ الشِّدَّةِ ، ويختفي هذا الحُكمُ في كُتُبِه الأخرى ، بل ويُعْلِنُ ـ وهو يحكي مقالات الإسْلاميِّين واخْتِلافَاتِهم : « أنَّ الإسْلامَ يَجمعُهم ويَشْتَمِلُ عليهم »[٣]، بل ويَستمرُّ على ذلك إلى نِهَايَةِ عُمرِه ، ولا أَدَلَّ على ذلك ممَّا رواه ابنُ عَساكِرَ بسنده عن أبي علي زاهر بن أحمد السَّرَخْسي تلميذ الأشْعَريّ أنه قال : « لما قرُب حضورُ

---

(١) الأشعري : الإبانة ١٣٩.

(٢) المصدر نفسه ٢٥، وقارن ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ١٢٦.

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ١ : ٣٤.

أجَلِ أبي الحسَن الأشْعَرِيّ ـ رحمه الله ـ في دارِه بِبغدادَ دعاني فأتيته ، فقال : اشْهَد عليَّ أنِّي لا أُكَفِّرُ أحَدًا مِنْ أَهْلِ هذه القِبْلَةِ ؛ لأَنَّ الكُلَّ يُشِيرونَ إلى مَعبودٍ واحِدٍ ، وإنَّما هذا كُلُّه اخْتِلافُ عِبارَاتٍ »[١] .

هذا ممَّا يجعلُني أُرجِّحُ ـ وبقُوَّة ـ أنَّه كتَب هذا الكتابَ بعد خروجِه من الاعْتِزَالِ مُباشرةً .

ثانيًا : كتاب مقالات الإسْلاميِّين :

يقول أبو الحسن الأشْعَرِيُّ في كتابِه هذا : « جُملة ما عليه أهلُ الحديثِ والسُّنَّة »[٢]، فيذكر الجملة نفسها التي ذكَرها في كتابه « الإبَانَة » ، باستِثناء الحُكمِ بالكُفْر على مَنْ قال بخَلْق القُرآنِ ، والتي منها : أنَّهم يُقِرُّون أنَّ الله تَعَالى اسْتَوى على عَرْشه ، وأنَّ له يَدَيْن وعَيْنَين ووجهًا ، وأنَّه تَعَالى يَنزِلُ إلى السَّماءِ الدُّنيا ، وأنَّه يجيء يومَ القيامة ، وأنَّه يُقرِّبُ من خَلْقِهِ كيف شاء... كل ذلك بلا كَيْفٍ »[٣] .

ثم يقُول بعد حكاية مُعتقدِ أهل السُّنَّة : « وبكلٍّ ما ذكرنا من قولهم نقول ، وإليه نذهب »[٤] . ويرفُض الأشْعَريّ ـ بتَبنِّيه لمذهب أهل السُّنَّة ـ قولَ المُعْتزِلَة : « إنَّ الله اسْتَوى على عَرْشِه بمعنى اسْتَولى »[٥] ، وكذلك قول بعض النَّاس : « الاسْتِوَاء القُعُود والتمكُّن »[٦] ، فهو إذًا يَسْتَبْعِدُ قولي المؤوِّلة والمُجَسِّمَة .

(١) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ١١٩.
(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ١:٣٤٥ـ٣٥٠.
(٣) المصدر نفسه ٢:٣٤٥ـ٣٤٨.
(٤) المصدر نفسه ١: ٣٥٠.
(٥) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ١: ٢٨٥.
(٦) المصدر نفسه .

ويلفِت أبو الحسن نظرَنا إلى أمرٍ مُهِمّ ، وهو أن بعضَ من يَنتَسِبُ إلى أهلِ الحديث قد انْحَرف عن طريقِ أهلِ السُنَّة ، وذلك حين فسَّروا الاسْتِوَاءَ تفسيرًا حِسِّيًا ؛ حيثُ قال : « وقال بعض من يَنتسب إلى الحديث : إنَّ العَرْش لم يمتلئْ به ، وإنَّه يُقعِدُ نَبِـيَّه ـ عليه الصَّلاة والسَّلام ـ معه على العَرْشِ »[1] .

ويَرفضُ الإمامُ بِشِدَّةٍ قولَ المُجَسِّمَةِ : « إنَّ البارئَ يَتحرَّك » مُعقِّبًا على ذلك بقوله : « تَعَالى الله عن ذلك عُلُوًّا كبيرًا »[2] ، وكذا قولَ قومٍ من النُّسَّاك « إنَّ الله ـ سبحانه ـ ذو أعضاءٍ وجَوارِحَ وأبْعَاض لحمٍ ودَمٍ على صُورة الإنْسَان ، له ما للإنسان من الجَوارِحِ ، تَعَالى ربُّنا عن ذلك عُلوًّا كبيرًا »[3] .

إنَّ الأشْعَريَّ يقول بصريحِ العِبَارة : « وقال أهلُ السُنَّة وأصحابُ الحديث : ليس بِجسمٍ ، ولا يُشبِهُ الأشياءَ »[4]، فهو إذًا لا يَزَالُ على العقيدة التي تَبنَّاهَا في « الإبَانَة » ، لكنَّه هنا أوسَعُ صَدرًا وأقَلُّ حِدَّةً ، كما هو واضِح .

ثالثًا : رسالةُ أهل الثَّغْر[5] :

في هذه الرِّسالةِ يَذكُرُ الأشْعَريُّ جُملًا من الأُصُولِ التي عوَّل السَّلَفُ عليها ،

---

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ١ : ٢٨٤.

(٢) المصدر نفسه ١ : ٢٨٧.

(٣) المصدر نفسه ١ : ٣٤٤.

(٤) المصدر نفسه ١ : ٢٨٥.

(٥) حقَّق هذه الرِّسالةَ الدكتور محمَّد السَّيد الجليند ، ونشرها سنة ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م تحت اسم « أُصُول أهل السُنَّة والجماعة » . وقد ذهب المحقق إلى أنَّ الأشعري قد ألَّف هذه الرِّسالة سنة ٢٩٨هـ اعتمادًا على قول الأشعري في مقدمتها : « ... ووقفت ـ أيدكم الله ـ على ما ذكرتموه من إحمادكم جوابي على المسائل التي كنتم أنفذتموها إلي في العام الماضي وهو سنة سبع وستين ومائتين ... » ٣١، وقد صحَّحه إلى ٢٩٧ مُعتبرًا هذا خطأً من النَّاسخ . وهذا ـ بنظري ـ مجرَّد احتمال لا دليل عليه !! وقد خالفه فيه آخرون .

وعدَلوا إلى الكتابِ والسُّنَّة من أجلِها، مقرونةً بأطرافٍ من الحِجَاج[١].

ومن هذه الأُصُول ـ فيما يقول أبو الحسن ـ أنَّهم «أجمعوا على وصفِ الله تَعَالى بجميع ما وصَف به نفسَه، ووصَفه به نبيُّه من غير اعْتِرَاضٍ فيه، ولا تَكييفٍ له، وأنَّ الإيمانَ به واجبٌ، وتركُ التَّكييفِ له لازِمٌ»[٢].

وهذا الأصلُ قد ذكَره في كتابيه «الإبَانَة» و«المقالات» ـ كما أشرت من قبل ـ وهو ما حكاه عنه تلميذُ تلميذه الباقِلَّاني المُتوفَّى ٤٠٣هـ حيثُ قال: «قال الشَّيخ: موصُوف بما وصَفَ به نفسَه في كتابِه، وعلى لِسانِ نبـيِّه»[٣].

المُحْكَـم والمُتَشَابِه:

يُبيِّن أبو الحسن ـ في نصٍّ بالغ الأهميَّة ـ أنَّ السَّلَف كانوا يوجِبُون العملَ بمُحْكَمَاتِ الكِتاب والسُّنَّة، ويفوِّضون علمَ معنى المتشابهات إلى عالِم السِّر وأخْفَى، فيقول: «وأجْمَعُوا على التَّصديقِ بجميع ما جاء به رسول الله ﷺ في كتاب الله، وما ثَبَت به النَّقْل من سائر سُنَّتِهِ، ووُجوبِ العمل بمُحْكَمِهِ، والإقْرَارِ بنصِّ مُشكِلِهِ ومُتَشَابِهِهِ، وردِّ كُلِّ ما لم يُحِطْ به عِلمُنا بتَفسيرِه إلى الله مع الإيمانِ بِنَصِّه، وأنَّ ذلك لا يَكونُ إلَّا فِيما كَلَّفُوا الإيمانَ بجُمْلَتِهِ دونَ تَفصيلِهِ»[٤].

وهذا ما يتَّفِقُ مع ما حَكَاهُ جُمهورُ عُلَماءِ الخَلَفِ مِنْ أنَّ السَّلَفَ كانوا مُفَوِّضَةً، يقِفُون على لفظِ الجَلالَة من قوله تَعَالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٨].

---

(١) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر ٣٢.

(٢) المصدر نفسه ٧٦.

(٣) الباقلاني: الإنصاف ٣٥.

(٤) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر ٩٨.

وفي هذا يقول أبو سُليمان الخطَّابي في كتابه «معالم السنن»:

«وهذا حديث النُّزول من العلم الذي أُمِرْنا أن نُؤمِنَ بِظاهِره، وأن لا نَكشِفَ عن باطنِه، وهو من جُملةِ المُتشابِه، ذكَره الله تَعالى في كِتابِه فقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ...﴾ [سورة آل عمران: ٧]، فالمُحكَمُ منه يقَع به العلمُ الحقيقيُّ والعملُ، والمتشابِهُ يقَع به الإيمانُ والعلمُ الظاهرُ، ويُوكَّلُ باطنُه إلى الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وهو معنى قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، إنَّما حظُّ الرَّاسِخِينَ أنْ يقولوا آمنا به كُلٌّ مِن عندِ ربِّنا... والقولُ في جميع ذلك عند علماءِ السَّلَف هو ما قُلناه، ورُوي مثلُ ذلك عن جماعة من الصَّحابة ﷺ»[1].

«وكان أبو عبيد ـ وهو أحد أئمَّة العلم ـ يقول: نحن نَروي هذه الأحاديثَ «أي أحاديث الصِّفَات» ولا نُريغُ لها المعاني»[2].

وقال وكيع: «أدركْنا إسماعيلَ بنَ أبي خالد وسُفيانَ ومسعرًا يُحدِّثونَ بهذه الأحاديثِ ولا يُفسِّرونَ شيئًا»[3].

وقال البَيْهَقيُّ المتوفَّى ٤٥٨هـ: «فأمَّا الاسْتِوَاءُ فالمُتقدِّمونَ من أصحابِنا ﷺ كانوا لا يُفسِّرونَه ولا يَتكلَّمونَ فيه، كنحوِ مذهبِهم في أمثالِ ذلك»[4].

وقال الإمامُ أحمدُ: «نُؤمِنُ بها ـ أي أحاديث الصِّفَات ـ ونُصَدِّقُ بها، ولا كيفَ ولا معنًى».

واضحٌ من كلِّ هذا ـ وغيرُه كَثيرٌ ـ أنَّ السَّلَف كانوا يُفوِّضون عِلمَ المعنى إلى الله، خلافًا لزعمِ البعضِ أنَّهم كانوا يَعلمونَ المعانيَ ويُفوِّضونَ الكَيْفَ فقط.

---

(١) البيهقي: الأسماء والصِّفات ٤١٩. (٢) المصدر نفسه ٣٢٩.
(٣) المصدر نفسه ٣٣٣. (٤) المصدر نفسه ٣٧٨.

ويَحكي الأشْعَريُّ ـ في رسالته هذه ـ أنَّ السَّلَفَ أجمعوا على «أنَّ له تَعالى يَدينِ مَبسوطَتَينِ، وأنَّ الأرضَ جميعًا قبْضَتُهُ يَوْمَ القِيامةِ والسَّمواتِ مَطْوِيَّاتٌ بِيمينِه ... وأنَّ يَديْه تَعالى غيرُ نِعْمَتِهِ»[١].

«وأجمعوا على أنَّه يجيءُ يومَ القِيامةِ والمَلَكُ صفًّا صفًّا؛ لعَرْضِ الأُمَمِ وحِسابِها وعِقابِها وثَوابِها ... كما قال»[٢].

ويُبيِّنُ أبو الحسن أنَّ السَّلَفَ كانوا يَنفونَ المعنَى الحسيَّ المُتَبادَرَ إلى الذِّهْنِ، فيقول ـ عَقِبَ حكايةِ هذا الإجماعِ مُباشَرةً ـ: «وليس مجيئُه حرَكةً ولا زَوالًا، وإنَّما يَكونُ المجيءُ حركةً وزَوالًا إذا كان الجائي جِسمًا أو جوْهرًا، فإذا ثبَت أنَّه ـ عزَّ وجلَّ ـ ليس بجسمٍ ولا جوهرٍ لم يَجِبْ أنْ يكونَ مجيئُه نُقْلَةً أو حركةً ...»[٣].

وكذلك يُجمِعُ السَّلَفُ على أنَّه تَعالى: «يَنزِلُ إلى سَماءِ الدُّنيا كما رُوي عن النَّبيِّ ﷺ، وليس نُزولُه نُقلةً؛ لأنَّه ليس بجسمٍ ولا جَوْهَرٍ، وقد نَزَل الوحيُ على النَّبيِّ ﷺ عند من خالفنا»[٤] يَقصِدُ المُعْتَزِلَةَ.

ويَذكر الأشْعَريُّ موقفَهم من الاسْتِوَاء على النَّحوِ الذي قرَّره في كتَابيه «الإبَانَة» و«المقالات» من أنَّهم يُقِرُّونَ باستوائه على العَرْش بلا كيفٍ، ويَرفُضونَ تَأويلَه بالاستيلاءِ[٥].

(١) الأشعري: رسالة أهل الثغر ٧٥.
(٢) المصدر نفسه ٧٣.
(٣) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر ٧٥.
(٤) المصدر نفسه ٧٤.
(٥) المصدر نفسه ٧٥.

الاسْتِوَاء والنُّزول والمجيءُ صِفاتُ فِعْلٍ:

عرَفنا ـ ممَّا سبَق في عرض كُتبه الثلاثةِ ـ أنَّ الأشْعَريَّ أثبَت الاسْتِوَاءَ والنُّزولَ والمجيءَ صِفاتٍ لله تَعَالى، لكِنَّه لم يُبَيِّن لنا: هل هي صفاتُ ذاتٍ أم فِعْلٍ؟ بَيْدَ أنَّ تلاميذَه حكَوا عنه: أنه جعَلَها صفاتِ فعلٍ.

وفي هذا يقول عبدُ القاهر البَغدادي المتوفَّى ٤٢٩هـ: «إنَّ استواءه على العَرْش فعلٌ أحدَثه في العَرْش سمَّاه اسْتِواءً، كما أحْدَث في بُنْيَانِ قوْمٍ فِعْلًا سمَّاه إتْيانًا، ولم يَكُنْ ذلك نُزولًا ولا حَرَكَةً، وهذا قولُ أبي الحسن الأشْعَريّ»[1].

ويقول البَيْهَقيّ ـ موضِّحًا أدلَّةَ الشَّيخ ـ: «وذهَب أبو الحسَن علي بن إسماعيل الأشْعَريّ إلى أنَّ الله تَعَالى ـ جلَّ ثَنَاؤه ـ فعَل في العَرْشِ فِعْلًا سمَّاه اسْتِوَاءً، كما فعَل في غيره فِعلًا سمَّاه رِزْقًا ونعمةً أو غيرَها من أفعالِه، ثم لم يُكَيِّف الاسْتِوَاءَ إلَّا أنَّه جعَله من صِفَات الفِعْل؛ لقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾، وثُمَّ للتَّرَاخِي، والتَّرَاخِي إنَّما يكونُ في الأفْعَال، وأفْعَالُ الله تَعَالى تُوجَد بلا مُبَاشَرةٍ منه إيَّاها ولا حركةٍ»[2].

ويقول أيضًا: «وأمَّا الإتْيَانُ والمجيءُ فعلى قول أبي الحسن الأشْعَريّ ﷺ يُحدِثُ الله تَعَالى يوم القِيامة فِعْلًا يُسمِّيه إتْيَانًا ومَجيئًا، لا بِأنْ يَتحرَّكَ أو يَنْتَقِلَ، فإنَّ الحركةَ والسُّكُونَ والاسْتِقْرَارَ من صِفَاتِ الأجْسَامِ والله تَعَالى أَحَدٌ صَمَدٌ ليس كمِثْلِه شيءٌ، وهذا كقوله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ

(١) البغدادي: أُصُول الدِّين ١١٣.

(٢) البيهقي: الأسماء والصِّفات ٣٨٠.

بُنۡيَٰنَهُم مِّنَ ٱلۡقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيۡهِمُ ٱلسَّقۡفُ مِن فَوۡقِهِمۡ وَأَتَىٰهُمُ ٱلۡعَذَابُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَشۡعُرُونَ﴾ [النحل:٢٦] ولم يُرِدْ به إتيانًا من حيثُ التَّقْلةُ ، وإنَّما أرادَ إحْدَاثَ الفِعْلِ الذي به خرَّب بُنيانَهم وخرَّ عليهم السَّقفُ مِن فوقِهم ، فسمَّى ذلك الفعلَ إتيانًا ، وهكذا قال في أخبارِ النُّزولِ أنَّ المرادَ به فِعْلٌ يُحدِثُه الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ في سماءِ الدُّنيا كُلَّ لَيْلَةٍ يُسمِّيه نُزولًا بلا حرَكةٍ ولا نُقْلَةٍ ، تَعَالى الله عن صِفاتِ المخلُوقينَ »[1] .

ويقول ابنُ عَسَاكِر : « قالت المُعْتَزِلَةُ : النُّزولُ نُزولُ بعضِ آياته وملائكتِه ، والاسْتِوَاءُ بمعنى الاستيلاء . وقالت المُشبِّهةُ والحشويَّةُ : النُّزولُ نُزولُ ذاتِه بحرَكةٍ وانْتِقَالٍ مِن مَكانٍ إلى مَكانٍ ، والاسْتِوَاءُ جُلوسٌ على العَرْشِ وحُلولٌ فيه . فسَلَكَ ﷺ طريقةً بينَهما ؛ فقال : النُّزولُ صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِهِ ، والاسْتِوَاءُ صِفَةٌ مِنْ صِفاتِه ، وفِعْلٌ مِنْ فِعلِه في العَرْشِ يُسَمَّى الاسْتِوَاءَ »[2] .

ويقول أيضًا في كلامٍ بالغِ الأهميَّة : « قالت النجَّاريَّة : إنَّ البَارِئَ سبحانه بكلِّ مَكانٍ مِن غير حُلولٍ ولا جِهةٍ ، وقالت الحشويَّة والمُجَسِّمَة : إنَّه سبحانه حالٌّ في العَرْش وأنَّ العَرْشَ مكانٌ له وهو جالِسٌ عليه ، فسلك الأشْعَرِيُّ طَريقًا وسَطًا بينهما فقال : كانَ ولا مكانَ ، فخلَق العَرْشَ والكُرْسِيَّ ولَم يَحتَجْ إلى مَكانٍ ، وهو بعدَ خَلْقِ المكانِ كما كان قَبْلَ خَلقِه » .

قلت : وبعدَ هذا الكلامِ القَيِّمِ الذي نقَله هؤلاءِ الأئمَّةُ العِظامُ عن إمامِهم الأشْعَرِيِّ لا يبقى أيُّ وَجْهٍ للمُقارنةِ بينه وبين مَن يُصَرِّحُ بأنَّ الاسْتِوَاءَ استواءٌ حقيقيٌّ بالذَّاتِ ، ومَن يقول : إنَّه تَعَالى في جِهَةٍ مِن الجِهاتِ .

(١) المصدر نفسه ٤١٤.

(٢) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ١٢٠.

تأويلُ الأشْعَريّ المعيَّةَ بالعلم :

يذكر الأشْعَريُّ أن السَّلَفَ يُفسِّرون المعِيَّةَ بالعلم ، فيقول : « ولا يَغيبُ عنه شيءٌ في السموات والأرضِ حتَّى كأنَّه حاضِرٌ مع كُلِّ شيء ، وقد دلَّ الله عز وجل على ذلك بقوله : ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد : ٤] ، وفسَّر ذلك أهلُ العلم بالتَّأويل أنَّ عِلمَه مُحيطٌ بهم حيثُ كانوا »[١] .

تأويلُ الأشْعَريّ الرِّضا والغَضَب :

وإلى هنا يكون موقفُ الأشْعَريّ مِن الصِّفَات الخبريَّةِ مُتَّسِقًا مع نفسِه ؛ إذ يَصِفُ الله بما وصُف به في الكتابِ والسُّنَّةِ دونَ تَشبيهٍ أو تأويلٍ ، إلَّا أنَّه يُفاجِئُنا في هذه الرِّسالةِ بتأويلِ الرِّضا والغضبِ بالإرادة ، والعجيب أنَّه يحكي هذا عن السَّلَف ، فيقول : « وأجمعوا على أنَّه عز وجل يَرضَى عن الطَّائِعينَ له ، وأنَّ رِضاه عنهم إرادتُه لنَعيمِهم ، وأنه يُحِبُّ التَّوَّابِينَ ويَسخَطُ على الكافرينَ ويَغضَبُ عليهم ، وأنَّ غضَبه إرادتُه لعَذابِهم »[٢] .

وهذا ما حكاه عنه ابن فُورَك المتوفَّى ٤٠٦هـ حيثُ قال : « وهما :

---

(١) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ١١٩ـ ١٢٠، ويقول الباقلاني : « إنَّه تعالى متقدِّس عن الاختصاص بالجهات ، والاتِّصاف بصفات المحدثات . وكذلك لا يُوصف بالتَّحول ، والانتقال ، ولا القيام ولا القعود ، لقوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى : ١١] ... ولأنَّ هذه الصِّفات تدلُّ على الحوادث ، والله تعالى يتقدَّس عن ذلك . فإنْ قيل : أليس قد قال : ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه : ٥] قلنا : بلى . قد قال ذلك ونحن نطلق ذلك وأمثاله على ما جاء في الكتاب والسُّنَّة ، لكن ننفي عنه أمارة الحدوث ، ونقول : استواؤه لا يشبه استواء الخلق ، ولا نقول : إنَّ العرش له قرار ، ولا مكان ؛ لأنَّ الله تعالى كان ولا مكان ، فلمَّا خلق المكان لم يتغيَّر عمَّا كان » . الإنصاف ٤١.

(٢) الإنصاف ٤٠ـ ٤١.

الرِّضا والسَّخَط ـ عند أبي الحسن يَرجِعانِ إلى الإرادةِ »[١] وكذا المَحبَّةُ والبُغْضُ « هما عند أبي الحسن يَرجِعانِ إلى الإرادة ؛ فمَحبَّةُ الله المؤمِنين تَرجِعُ إلى إرادَتِه إكرامَهم وتَوفِيقَهم ، وبُغْضُه غيرَهم ـ أو مَن ذُمَّ فِعلُه ـ يَرجِعُ إلى إرادتِه إهانَتَهم وخُذلانَهم »[٢] ، وكذلك الوِلايةُ والعَداوةُ[٣] .

هذا وقد وافقَه القاضي الباقلّانيُّ على ذلك ، وقال ـ مُبيِّنًا حُجَّةَ هذا التَّأويلِ ـ : « الدليلُ على ذلك أنَّ الغَضَبَ والرِّضا ونحوَ ذلك لا يَخلو ؛ إمَّا أنْ يَكونَ المرادُ به إرادةَ النَّفْعِ والضَّرَرِ فقط ، أو يَكونَ المرادُ به نُفورَ الطَّبعِ وتَغيُّرَه عندَ الغضبِ ورِقَّتَه ومَيْلَه وسُكونَه عند الرِّضا ، فلمَّا لم يَجُزْ أن يكونَ البارِئُ جَلَّت قُدْرَتُه ذا طبْع يَتغيَّر ويَنْفِرُ ، ولا ذا طبْعٍ يَسكُنُ ويَرِقُّ ، وأن هذه من صفاتِ المخلوقينَ ، وهو يتعالى عن جميع ذلك ـ ثبَت أنَّ المرادَ ببغضِه ورِضاه ورحمتِه وسَخَطِه إنَّما هو إرادتُه وقصدُه إلى نَفْعِ مَن كان في مَعلُومِهِ أنْ يَنْفَعَه ، وضَررِ مَن سَبَقَ في عِلْمِهِ وخَبَرِهِ أنَّه يَضُرُّه ، لا غيرُ ذلك »[٤] .

فالله تَعَالى موصوفٌ ـ عند الأشْعَريّ وبعضِ تلاميذِهِ ـ بالرِّضا والغضب ، والمحبَّةِ والبُغْضِ ، والوِلايَةِ والعَداوةِ ، ونحو ذلك ؛ لوُرودِ النَّصِّ بذلك ولكن على معنى الإرادة .

انتقاد محقق «رسالة إلى أهل الثغر» للأشْعَريّ :

وهنا يُهاجِم د. الجَلَيْند المؤلِّفَ قائلًا : « تأوَّل الأشْعَريّ صِفتي الرضا

(١) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ٧٤ ـ ٧٥.

(٢) البيهقي : الأسماء والصِّفات ٤٦٥.

(٣) المصدر نفسه ٤٦٣.

(٤) الباقلّاني : الإنصاف ٤٠ ـ ٤١.

والغضبِ على معنى الإرادة، وهذا خلافُ ما عليه السَّلَفُ؛ حيثُ يُثْبِتُونَ له الرِّضَا والغضبَ كما جاءت بهما السُّنَّةُ الصَّحيحةُ دونَ تأويلٍ لهما أو صرْفٍ لهما عن الظَّاهر»[1].

وكأنَّه بهذا يَتَّهِمُ إما بجهلِ موقفِ السَّلَفِ أو بالكذب عليهم، وهو - أي المحقق - الذي أَثنَى على الشَّيخِ مِرارًا باتِّباعِه للسَّلفِ؛ حيثُ قال قبلَ ذلك: «وموقفُ الأشْعَريّ هنا من الصِّفَات يَتطابقُ تمامًا مع موقِفِ السَّلَفِ في قَضِيَّةِ الصِّفَات... وهذا يدلُّ على الخِلافِ الكَبيرِ بين مذهبِ أبي الحسن الأشْعَريِّ ومذهبِ المتأخِّرينَ مِن أَتْبَاع المذهبِ ممن صَاروا إلى التَّأويلِ في الصِّفَاتِ...»[2].

ومَهما يَكُنْ من أمرٍ فإنَّ الأشْعَريَّ قد أوَّل الرِّضا والغضبَ والولايةَ والعداوةَ والمحبَّةَ والبُغْضَ على معنى الإرادة؛ فهل يعني هذا أنه قبِل بمَبدأِ التَّأويلِ في كُلِّ الصِّفَاتِ الخَبَرِيَّةِ؟

الأشْعَريّ والتَّأويل:

عرَفنا عند حديثِنا عن «الإبَانَة» أنَّ أبا الحسن لا يُمانِعُ من التَّأويل إذا وُجِدت الحُجَّةُ وتَوفَّر البُرْهانُ المانِعُ مِن حَمْلِ اللفْظِ على ظاهرِه؛ وتتمثَّل الحُجَّةُ عنده في الإجماع واللُّغةِ والقِيَاسِ العَقْليّ الصَّحيحِ.

ورأينا أنَّه قَبِلَ صَرْفَ لفظ «الأيدي» و«اليد» إلى «يدين» للإجماع على ذلك، وتأويلَ المعِيَّةِ بالعلم لنفس الأمرِ، وها هو ذَا يؤوِّلُ الرِّضا والغضبَ ونحوَهما.

(١) الأشعري: رسالة أهل الثغر ٧٥ هامش ١.

(٢) المصدر نفسه ٧٢-٧٣ هامش ٣.

كما رأيناه يرفُض ـ في كتبِه الثَّلاثةِ ـ تأويلَ الاسْتِوَاءِ بالاستيلاءِ واليدِ بالنِّعْمَة أو القُدْرَة ؛ لأنَّ شروطَ التَّأويلِ الصَّحيحةَ ـ بنظره ـ لا تَنْطَبِقُ على هذه الألْفَاظِ .

وعلى هذا فالتَّأويلُ عنده قِسمانِ : صحيحٌ ، وباطلٌ ، والأوَّلُ مقبولٌ ، والآخَرُ مَرفوضٌ .

هذه هي نظريَّة الأشْعَريّ في التَّأويل ، وقد خَلُصَ من خِلالِها إلى إثْبَاتِ الوَجْهِ واليَدَينِ والعَيْنَيْن صِفاتٍ لله تَعَالى بلا كيف ، وإلى إثْبَاتِ الاسْتِوَاءِ والنُّزولِ والمجيء صِفات فِعْلٍ لله تَعَالى .

وهذا ما حكاه عنه تلاميذُه وأتباعُه .

يقول الحافظ ابن عَسَاكِر المتوفَّى ٥٧١هـ : « قالت المُعْتَزِلَة : له يدٌ يدُ قُدْرَةٍ ونِعْمَةٍ ، ووجْهٌ وَجْهُ وُجُود ، وقالت الحَشَوِيَّة : يَدُه يَدٌ جَارِحَةٌ ، ووَجهُهُ وجْهُ صُورةٍ ، فَسَلَكَ ﷺ طريقةً بينهما ؛ فقال يَدُهُ يَدُ صِفَة ، ووجْهُهُ وجْهُ صِفَة كالسَّمعِ والبصرِ »[1] .

ويقول الأستاذ أبو القاسم القُشَيريّ المتوفَّى ٤٦٥هـ : « إنَّه ـ الأشْعَريّ ـ قال بإثْبَاتِ صفاتِ الجَلالِ لله مِن قُدرتِه وإرادتِه وحَياتِه وبَقائِه وسَمعِه وبَصرِه وكَلامِه ووجهِه ويدِه »[2] .

ويقول فخر الدِّين الرَّازيّ المتوفَّى ٦٠٦هـ : « أثْبَت أبو الحسن الأشْعَريّ اليدَ صِفةً وراءَ القُدْرَةِ ، والوَجْهَ صِفةً وراءَ الوُجودِ ، وأثبتَ الاسْتِوَاءَ صِفَةً أُخرى »[3] .

---

(١) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ١٢٠.

(٢) المصدر نفسه ٩٤.

(٣) الرازي : محصِّل أفكار المتقدمين ١٨٧.

وإلى هنا لا يُوجَدُ أَيُّ تَعارُضٍ في مذهبِ الأشْعَريّ ؛ سواء في نُصُوصِه هو أو نُصُوصِ أَتباعِه .

بيْد أنَّنا وَقَفنا على نُصُوصٍ أُخرى لبعضِ أتباعِه تَحكي له قَولينِ في مَسألةِ الصِّفَاتِ الخَبَرِيَّةِ ؛ يقول الشَّهرسْتَانيّ المتوفَّى ٥٤٨هـ عن الأشْعَريّ : « وأثْبت اليدينِ والوجهَ صِفاتٍ خَبرِيَّةً ؛ فيقول : ورَد السَّمعُ فيَجِبُ الإقرارُ به كما ورَد ، وصاغوه إلى طريقة السَّلَف من تَرْكِ التَّعرُّضِ للتَّأويلِ ، وله قولٌ أيضًا في جَواز التَّأويل »[1] .

ومعنى هذا أنَّ الشَّيخَ كان يَميلُ دائِمًا إلى طَريقةِ السَّلَفِ في إثْبَاتِ ما أثْبَتَهُ الله لِنفسِه وأثْبَتَهُ له رَسولُه من الوجهِ واليدينِ والاسْتِوَاءِ والنُّزُولِ ، ويُنْكِرُ تَأويلَ هذه الصِّفَاتِ ، وهذا لا جديدَ فيه ، ولكِنَّ الجَديدَ حقًّا قولُه : « وله قولٌ أيضًا في جَوازِ التَّأويلِ » ، وهذا يعني أنَّه سَلَكَ طريقَ التَّأويلِ بعد أنْ كان يَرفُضُه ويَنأى عنه .

وهذا ما حكاه الإيجي أيضًا عن الأشْعَريّ ولكن بتفصيلٍ أكثرَ ؛ حيثُ قال : « وذهب الشَّيخُ - في أحدِ قوليه - إلى أنَّه - أي الاسْتِوَاء - صِفَةٌ زَائِدَةٌ »[2]، والوجه « أثْبَتَه الشَّيخُ - في أحد قوليه - وأبو إسحاق الأسْفَرايينيّ والسَّلَف : صِفَة زائدة ، وقال في قول آخرَ ، ووافقه القاضي[3] : إنَّه الوجود »[4]، و« أثْبَتَ الشيخ اليدين صِفتَينِ ثُبوتِيَّتَيْنِ زائِدَتَينِ ، وعليه السَّلَفُ »[5]، وأمَّا العَينانِ فقد

(١) الملل والنحل ١: ١٠١.

(٢) الإيجي : المواقف ٢٩٧.

(٣) انظر ما يقول الباقلاني في : قوله تعالى : ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ ، يعني ذاته . الإنصاف ٣٧.

(٤) الإيجي : المواقف ٢٩٨.

(٥) المصدر نفسه .

« قال الشَّيخ تارةً إنّه صِفَةٌ زائِدَةٌ ، وتارةً إنّه البَصَرُ »[١] .

وكلامُ الإيجي هذا يُبيِّنُ بِجلاءٍ أنَّ الأشْعَريَّ لم يُجوِّزْ فقط التَّأويلَ ، بل أوَّل - بالفعلِ - الوجهَ بالوُجودِ والعينَ بالبصر ... وهكذا .

وما قاله الإيجي كرَّره سعدُ الدِّين التفتازانيُّ في « شرح المقاصد » .

لكنْ لم يَذكُرْ لنا الشَّهْرَسْتَانيُّ ـ ولا الإيجي والسعد ـ الكُتُبَ التي نصَّ فيها الأشْعَريُّ على ذلك ، ومع ذلك فإنّنا لا نَشُكُّ في أَمانةِ الشَّهرسْتَانيّ ودِقَّتِه العِلْميَّة ، وهو الموصوفُ بِلسانِ النَّقادةِ ابنِ تَيمِيَّةَ بأنّه : « مِن أخْبَرِ النَّاس بالمِلَلِ والنِّحَلِ والمَقالاتِ »[٢] .

ومِنْ ثَمَّ نَقْبَلُ ـ من جِهَتِنا ـ ما حكاه الشَّهرسْتَانيّ والإيجي والسَّعد عن شيخِهم الأشْعَريِّ .

فيا تُرى ما الذي جعلَه يَتْرُكُ طَرِيقَةَ السَّلَفِ التي يُفَضِّلُهَا ويَميلُ إليها؟

يَبْدو لي أنَّ الذي جَعَل الشَّيْخَ يُجَوِّزُ التَّأويلَ هو ما رآه من مُبالغةِ بعضِ عُلَماءِ الحَديثِ الحَنابِلةِ في الإِثْبَاتِ حَتَّى وَقَعوا في التَّشْبيهِ ، وادِّعَائِهِم أنَّ ذلك هو مَذهبُ السَّلَفِ[٣] .

فكَأَنَّهُ لجَأَ إلى التَّأويلِ مُضْطَرًا كَيْ يُعَالِجَ هذا الدَّاءَ العُضَالَ ؛ لِيُخرِجَ هؤلاءِ المُنْتَسِبينَ إلى السُّنَّةِ مِنْ وَرْطَةِ التَّشْبِيهِ .

---

(١) المصدر نفسه .

(٢) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، الجزء الأول من المجلد الخامس ١١٠ .

(٣) وهذا ما دفع أيضا الحنبلي الكبير ابن الجوزي للتأويل ، حيثُ قال : « رأيت من أصحابنا من تكلَّم في الأصول بما لا يصح ... فصنَّفوا كتبا شانوا بها المذهب ، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس ... » . دفع شبه التُّشبيه ، تحقيق الكوثري ، ٦ . ولعل هذا هو ما جعل إمام الحرمين يتبنى مذهب السَّلف في « النظامية » ويؤول في « الإرشاد » .

فالتَّأويلُ إذًا دَواءٌ لِدَاءٍ، وكما يقولون: «آخِرُ العِلاجِ الكيُّ»، فإذا ما نَجَحَ العِلاجُ عادَ إلى مَذهبِ السَّلَفِ.

ولله دَرُّ الحافظ ابن عَساكِر الذي رَصَدَ هذا التَّحليل بدِقَّةٍ رافِضًا مقولةَ: «إنَّ أصحابَ الأشْعَريّ جعلوا الإبَانَةَ من الحنابلةِ وِقَايَةً»، فقال: «بلْ هُم يَعتقِدونَ ما فيها أشَدَّ اعتِقادٍ، ويَعتَمِدونَ عليها أشَدَّ اعْتِمَاد، فإنَّهم ـ بحمد الله ـ لَيسوا مُعْتَزِلَةً ولا نُفَاةً لِصِفاتِ الله مُعَطِّلَةً، لكِنَّهم يُثْبِتُونَ له ـ سبحانه ـ ما أثْبَتَهُ لِنَفْسِه مِن الصِّفَاتِ، ويَصِفونَه بما اتَّصَفَ به في مُحْكَمِ الآياتِ، وبما وصفَه به نَبيُّه ﷺ في صحيحِ الرِّوايات، ويُنزِّهونَه عَن سِماتِ النَّقْصِ والآفَاتِ، فإذَا وَجدوا مَن يَقولُ بالتَّجْسِيم أو التَّكييفِ من المُجَسِّمَةِ والمشبِّهَةِ، ولَقُوا مَن يَصِفُه بصِفَاتِ المحدَثَاتِ مِن القَائِلينَ بالحُدودِ والجِهَةِ ـ فحينئذ يَسْلُكُونَ طريقَ التَّأويلِ ويُثْبِتُونَ تنزيهَه بأوْضَحِ الدَّليلِ ويُبَالِغُونَ في إثْبَات التَّقديسِ له والتَّنْزِيهِ؛ خَوْفًا مِن وُقوعِ مَن لا يَعلَمُ في ظُلَمِ التَّشبيهِ، فإذا أَمِنوا من ذلك رأَوا أنَّ السُّكوتَ أسلَمُ، وتركَ الخَوْضِ في التَّأويل إلا عِندَ الحاجةِ أحْزَمُ»(١).

ورحِم الله حُجَّةَ الإسْلامِ الغَزاليَّ المتوفَّى ٥٠٥هـ الذي يُشيرُ إلى الفِكْرةِ نفسِها بقوله: قال: «ولما كانَ زَمانُ السَّلَفِ الأوَّلِ زَمانَ سُكونِ القَلْبِ بالَغُوا في الكفِّ عن التَّأويلِ خِيفَةً مِن تحرِيكِ الدَّواعي وتَشويشِ القُلوبِ... أمَّا الآنَ وقد فَشا ذلكَ في بَعضِ البِلادِ فالعُذْرُ في إظْهارِ شَيءٍ مِن ذلك رَجاءَ لإماطَةِ الأوْهَامِ البَاطِلَةِ عن القُلوبِ ـ أظْهرُ، واللَّومُ عن قائله أقَلُّ»(٢).

قُلتُ: ومَسْلَكُ الأشْعَريّ في كِتابِه «اللُّمَع» يُقَوِّي لدينا الاقْتِنَاعَ بأنَّه جَوَّزَ التَّأويلَ مُضْطرًّا، وهذا ـ بالطبع ـ يَنقُلُنا مُباشَرةً إلى الحَديثِ عن هذا الكِتابِ.

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٢٨٦-٢٨٧.

(٢) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام ٢٧-٢٨.

أخيرًا: كتاب اللُّمَع:

لم يتعرّضْ الأشْعَريُّ في كِتابِه «اللُّمَع» لِذِكْرِ الوَجْهِ واليَدينِ والاسْتِوَاء والنُّزولِ، بل أهمَل ذلك إهمالًا تامًّا، وزادَ على ذلك بالتَّصْريحِ القاطِعِ بتَنْزيهِ الله تَعَالى عَن الجِسْمِيَّةِ ولَوازِمِها، فهو يَقولُ: «إنْ قال لنا قائلٌ: لِمَ أنكَرتُم أنْ يَكونَ الله تَعَالى جِسْمًا؟ قيل له: أنكَرْنا ذلك؛ لأنَّه لا يَخلُو أنْ يَكونَ القائِلُ لذلك أرادَ ما أنكَرتُم أنْ يَكونَ طَويلًا عَريضًا مُجتَمعًا، أو أنْ يكونَ أرادَ تَسمِيتَه جِسْمًا وإنْ لم يَكُنْ طَويلًا عَريضًا مُجتَمعًا عَمِيقًا؛ فإن كان أرادَ ما أنكرتُم أنْ يَكونَ طَويلًا عريضًا مُجتَمعًا، كما يُقالُ ذلك للأجْسامِ فيما يَلِينا، فهذا لا يَجوزُ؛ لأنَّ المُجتَمعَ لا يَكونُ شَيئًا واحِدًا؛ لأنَّ أقلَّ قَليلِ الاجتِماعِ لا يَكونُ إلَّا مِنْ شَيئينِ؛ لأنَّ الشيءَ الواحِدَ لا يَكونُ لِنفْسِه مُجامِعًا؛، وقد بينَّا أنَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ شيءٌ واحِدٌ، فبطَل ذلك أَنْ يَكونَ مُجتَمعًا.

وإنْ أرادَ: لِمَ لا تُسَمُّونَه جِسْمًا وإنْ لم يَكنْ طَويلًا عَريضًا مُجتمعًا؟ فالأسماءُ ليستْ إلينا، ولا يَجوزُ أنْ نُسَمِّيَ الله تَعَالى باسمٍ لم يُسَمِّ به نَفسَه، ولا سمَّاه به رَسولُه، ولا أَجمَع المُسلِمونَ عليه ولا على معناه»[1].

واضِحٌ من هذا أنَّ الإمامَ الأشْعَريَّ يُبطِلُ القَولَ بالجِسْمِيَّةِ في حقِّ الله تَعَالى؛ اعتِمادًا على القولِ بوَحْدَةِ الذَّاتِ وعَدَمِ تَرَكُّبِها مِنْ أَجزاءٍ، وهو ما يُعرَفُ لدى عُلماءِ الكَلامِ بـ «نَفْيِ الكَمِّ المُتَّصِلِ في الذَّاتِ».

ويَرفُض مُجرَّدَ تَسْمِيَتِه تَعَالى بالجِسْمِ؛ لأنَّ الأسماءَ عِنده تَوقِيفِيَّةٌ.

ويَنْفي أبو الحسن مُشابَهةَ الله تَعَالى للمخلوقاتِ «لأنَّه لو أشْبَهَها لكان

(١) الأشعري: اللُّمع، تحقيق: حمودة غرابة ٢٣ـ٢٥.

حُكمُه في الحدَثِ حُكمَها ، ولو أشبَهها لم يَخلُ أنْ يُشبِهَها مِنْ كُلِّ الجِهاتِ أو مِن بعضِها ؛ فإن أشبَهها مِن جَميعِ الجِهاتِ كان مُحدَثًا مثلَها مِن جميعِ الجِهاتِ ، وإنْ أشْبَهَها مِن بعضِها كان مُحدَثًا مِن حيثُ أشبَهها .

ويَستَحيلُ أنْ يَكونَ المُحدِثُ لم يَزَلْ قَديمًا ، وقد قال الله تَعَالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ، وقال تَعالى : ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ »[1] [الإخلاص: ٤] .

فهُو إذًا يَعتَمِدُ في نَفْيِ المُشابَهةِ للحَوادِثِ على صِفَةِ القِدَمِ .

ويُهاجِمُ الأشْعَريّ أولئك الذين يَضِيقُونَ بالنَّظرِ والاستِدلالِ ، دُونَ أنْ يُسَمِّيَهُم ، ومعلومٌ أنَّه يَقصِدُ غُلاةَ الحنابلةِ ؛ إذْ يقول : « ... فإنْ قال قائل : زِيدُوني وُضوحًا في صِحَّةِ النَّظر ، قيل له : قولُ الله تَعَالى مُخبِرًا عن إبْراهيمَ عليه السلام لما رَأى الكَوكَبَ : ﴿قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ ۞ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الأنعام: ٧٦، ٧٧] ، فجَمعَ عليه السَّلام القَمَرَ والكَوكبَ في أنَّه لا يَجوزُ أنْ يكونَ واحدٌ منهما إلهًا ربًّا ؛ لاجتِماعِهما في الأُفول ، وهذا هو النَّظَرُ والاستِدلالُ الذي يُنكِرُه المُنكِرونَ ، ويَنحرِفُ عنه المنحَرِفونَ »[2] .

ألا يُؤكِّد لنَا كلُّ هذا أنَّ الأشْعَريَّ بدأ يَضِيقُ ذَرْعًا بهؤلاءِ الحنابلةِ المُبالِغِين في الإثْبَاتِ ، المُنْكِرين للنَّظَر والقِيَاسِ ، ممَّا اضْطَرَّهُ في أواخرِ عُمرِهِ إلى اللُّجوءِ للتَّأويلِ .

---

(١) الأشعري : اللُّمع ٢٠ـ ٢١.

(٢) المصدر نفسه ٢٣ـ ٢٤.

الخـاتمـة

بان لنا بعد هذا العَرْضِ لبَيانِ مَوقِفِ الإمامِ الأَشْعَرِيِّ من المُتَشابِهاتِ ما يلي :

١ ـ أنَّ الأَشْعَرِيَّ يُصرِّحُ دَومًا برفضِه لأَقوالِ أهلِ البِدَعِ ، ويُعلِنُ تَمسُّكَه بمَذهبِ أهلِ السُّنَّةِ والجَماعَةِ .

٢ ـ وأنَّ قاعِدتَه التي يَنطلِقُ منها في العَقيدةِ هي : « الإِقْرَارُ بِكُلِّ ما جاءَ عن الله تَعَالى ، وما رَواه الثِّقَاتُ عن رسولِ الله ﷺ ، لا يَرُدُّ مِن ذلك شيئًا » .

٣ ـ وأنَّ مَبْدَأه العامَّ في صِفاتِ الله تَعَالى هو « وَصْفُ الله تَعَالى بِما وَصَفَ به نفسَه في كِتابِه ، ووصَفه به رَسولُه في سُنَّتِه » .

٤ ـ وأنَّه يَرى أنَّ السَّلَفَ ﷺ كانوا يُؤمِنونَ بالكِتابِ كُلِّه مُحْكَمِه ومُتَشابِهِه ، ويُوجِبونَ العَمَلَ بالمُحْكَمِ ، ويُقِرُّونَ بِنَصِّ المُتشَابِه ، ويُؤمِنونَ به ، ويُفَوِّضونَ عِلْمَ تَفسيرِه إلى رَبِّ العَالَمينَ .

٥ ـ وأنَّ له قاعِدةً جَليلَةً في تَفسِيرِ القُرآنِ ألَا وهِي : الاحتِكامُ إلى اللُّغَةِ العَرَبيَّةِ في تَحديدِ مَعاني الأَلْفَاظِ .

٦ ـ وأَنَّه يُقِرُّ بأنَّ لله تَعَالى وَجْهًا ويَدَيْنِ وعَينَينِ بلا كَيْفٍ ولا معنًى .

٧ ـ وأنَّ له تَعَالى استِواءً ونُزولًا ومَجيئًا يَليقُ بَذاتِه تَعَالى ، وقد صَرَّحَ بذلك في كُتُبِه الثَّلاثَةِ : « الإِبَانَة » ، و« المقالات » ، و« رسالة أهل الثَّغْر » ، وسكَت عنه في « اللُّمَع » .

وقد حكَى عنه تلاميذُه أنَّه يُقِرُّهَا على أَنَّها صِفَاتُ فِعْلٍ لله تَعَالى ، ولَيْسَتْ صِفاتِ ذاتٍ .

٨ ـ وأنَّه نَفَى ـ مِرَارًا ـ كُلَّ المعاني الحِسِّيَّةِ التي قد يَتَوَهَّمُها الخَيَالُ البَشَرِيُّ في حَقِّه تَعَالى .

٩ ـ كما رَفَضَ تَأْويلَ المُعْتَزِلَةِ والجَهميَّةِ لهذه الصِّفَاتِ ؛ كتَأويلِ اليدِ بالنِّعْمَةِ أو القُدْرَةِ ، والاسْتِوَاءِ بالاستِيلاء .

١٠ ـ وأنَّه يَجوزُ التَّأويلُ « وهو صَرْفُ اللَّفْظِ عن ظَاهِرِه » إذا وُجِدَتْ حُجَّةٌ مِنْ إجْمَاعٍ أو لُغَةٍ أو قِيَاسٍ صَحيحٍ . وقد أَوَّلَ - بالفعل - نُصوصَ « الأَيْدِي » و« اليَد » على معنى « يدين » ، وأَوَّلَ المَعِيَّةَ بالعِلْمِ استِنادًا إلى الإِجماعِ .

١١ ـ كما أنَّه أَوَّلَ الرِّضا والغَضَبَ ونَحوَهما على مَعنَى الإِرادَةِ ، ولم يُبَيِّنْ لنا الحُجَّةَ التي اعتَمد عليها في هذا التَّأويلِ .

١٢ ـ وأنَّ الشَّهرسْتَانيَّ والإيجيَّ والسَّعْدَ قد حكوا عنه أَنَّه أَجازَ التَّأويلَ مُطلَقًا في المُتشابِهاتِ ، فالمراد بالوجه الوُجودُ أو الذَّاتُ ، والعيْنِ البَصَرُ ، واليدِ القُدْرَةُ ، وهكذا .

وقد رجَّحْتُ أنَّه لجَأَ إلى التَّأويلِ مُضطرًا ؛ لِيُواجِهَ المُشَبِّهَةَ والمُجَسِّمَةَ ، وخاصَّةً حشَويَّةَ الحَنابِلةِ الذين يُفسِّرونَ النُّصوصَ تَفْسِيرًا حِسِّيًا ، ويَنسُبون ذلك إلى الإمامِ أحمدَ وأئمَّةِ السَّلَف ، حاشاهم !!

ولكنْ « صاغُوه إلى طَريقةِ السَّلَفِ في تَرْكِ التَّأويلِ » كما قال الشَّهرسْتَانيُّ .

والله أَعْلَمُ .

الإمامُ الأشعريّ بينَ المجسِّمة والمعتزلة

عمر عبد الله كامل

الحمدُ لله الذي تفرَّد بالوحدانيَّة ، والصَّلاة والسَّلام على نبيه محمَّد ﷺ ، صلاةً أبديَّةً سرمديَّة ، وعلى آله وأصحابه ذوي القدْر والأفضليَّة .

وبعد : فقد نَشأ الإسلامُ وترعرعَ في رُبوع جَزيرةِ العرب ، واسْتمرَّ بعقيدتِه النَّقيَّةِ الخَالصةِ حتى خرجَت الفُتوحاتُ تجوب أرضَ المعْمُورة لِنشْرِه في رُبوعِها ، فاصْطَدم الفَاتِحون بكَثيرٍ من المُعْتَقَدات التي كانت سَائدةً في تلك الدِّيار البَعيدةِ ، وهذا مما أَدخل على عقيدة الإسلامِ الكثيرَ من الشَّوائِبِ التي عكَّرت صفوَه .

ولعلَّ دخولَ الإسرائيليَّات إلى التَّفاسير القرآنيَّةِ والأحاديث النَّبويَّةِ هو أخطرُ ما واجَه العَقِيدَةَ الإسلاميَّة ، فانْبَرَى من بين صفوفِ المُوَحِّدينَ من يُنافِحُ عن عَقيدة الإسلامِ ويَذُودُ عنها ؛ ومن أبرزِ هؤلاءِ كان المُعْتَزِلةُ التي تُعَدُّ من أهمِّ مَدارِسِ الفِكْرِ والكَلَام التي عرَفها الإسلام ؛ فقد ظهَرت في بداية القرن الثَّاني للهجرة الذي كان مُشَبَّعًا بآثار الثَّقافَاتِ الأجنَبيَّةِ ، حيثُ التقى فيه أتْبَاعُ الأديانِ المختَلِفة المُنتشرةِ آنذاك ، فكانت جهودُ أفرادِ مَدرسة المُعْتَزِلة تتَّجِهُ إلى الدِّفاعِ عن عقيدةِ الإسلام ، وتَنقيتِه مما دخَله من أتْبَاعِ الأدْيانِ الأخرى ، ولكنَّهم بَالغُوا في مَكَانةِ العَقلِ بجعلهِ مِيزانًا لصِحَّةِ النَّقْلِ .

ومن الإسرائيليَّات التي دخَلت إلى عَقيدةِ الإسلام ممَّا امتلأت به التَّوراةُ المُحرَّفةُ : « أنَّ الله جسمٌ ، وأنَّه ذُو صُورةٍ إنسانيَّةٍ ، والمُشافهةُ والتَّكلُّمُ جهرًا ، والرُّؤيةُ ، وطُلوعُ الله في السَّحاب ، وكِتابةُ التَّوراة بيدِه ، والاستِواءُ ، وخَلْقُ

آدمَ على صُورتِه ، وظهورُ نواجذِه من كَثرةِ الضَّحِكِ ...» .

وفي الوقت ذاتِه تأثَّرت عقيدةُ الإسلام تأثُّرًا قويًّا ببعض الدِّياناتِ الفارسيَّة القديمةِ ، التي عرَفها المسلِمونَ من خلالِ الغُنوصِيَّة ، ولقد كان لبعضِ تلك العَقَائِدِ ـ كالمانويَّة والدَّيصانيَّة وغيرِها ـ أثرٌ واضحٌ في آرَاءِ الكرَّاميَّة . ويُعَدُّ عبد الله بن سبأ هو أوَّل من أدخلَ لفظَ «الجسم» في الفلسفةِ الإسلاميَّةِ ، وأطلَقه على الله تعالى .

وبظُهورِ الإمامِ أحمدَ بنِ محمد بن حنبلٍ الشَّيبانيِّ المتوفَّى ٢٤١هـ ، الذي كان من كِبَار المحدِّثينَ الفُقهاءِ في عصرِه ، وكان من جُملة من عانى من ظُلْم المُعْتَزِلة واضْطهادهم ، ولكنه ابْتُلي من أصحابِه الذين كانوا يُحمِّلون آراءه ما لا تَحتمِلُ ويَكْذِبُونَ عليه .

وغُلاةُ الحنابلة من هؤلاء لم يَبْتدِعوا التَّجسيمَ والتَّشبيهَ ، وإنما جَمعوا ما تَفرَّق من ذلك وزَادُوا عليه ونَشروه ودافعوا عنه نتيجةً للخُصُومةِ مع المُعْتَزِلة وغيرِهم ممن يُبالِغُ في نفي الصِّفات .

في هذه الأَجْواء المشْحونةِ ظَهر الإمام أبو الحسن الأَشْعَرِيّ ـ رحِمه الله ـ بوسطيَّتِه ؛ فلم يَمِلْ إلى الحَشويَّة المُجسِّمة ولا إلى المُعْتَزِلة ، وكان من أجلِّ الأُصُولِ التي اعتَمد عليها القولُ بأنَّ الله فاعلٌ مُختارٌ ، وأنَّ العبدَ كَاسِبٌ لِفعْلِهِ لا خَالِقَ له . وأثبت الصِّفاتِ القديمةَ ، وفرَّق بينها وبين صِفاتِ الأفْعال . فالمُعْتَزِلة شبَّهوا أفْعالَ العِبَادِ بفعل الله ، فَهُم مُشبِّهة في الأفعالِ . والمُجسِّمة شَبَّهوا الله تعالى من حيثُ الذَّاتُ بالمخْلوقَاتِ ، فأثبتَوا لله حدًّا وجِهةً ، وحُلولَ الحوادثِ في ذاتِه .

وهكذا نجد أنَّ الأَشَاعرةَ أخَذوا طريقًا وسَطًا بين السُّنَّة والاعتزال ، فالأَشَاعِرةُ نجَحوا في أنْ يَنْتَزِعُوا فكرةَ التَّشبيه من أذْهانِ النَّاس ، كما أنَّهم

أعادوا تنظيمَ علم الكلام على قاعدة : أنَّ النَّقلَ هو الأساسُ ، وأنَّ العقلَ خادمٌ للنَّقل ووسيلةٌ لإثباتِه والبُرهان على صِحَّتِه .

ولا نَنسى أنَّ الإمامَ أبَا الحسن ـ وكما سيتَّضح في الفصلِ الخامس ـ لم يَبْتَدِعْ مَذْهَبًا جديدًا ، وإنَّما جَمَعَ ما تَفرَّق من كلام عُلماءِ أهل السُّنَّة ، وأيَّدَ النَّقلَ بالعقلِ .

هذا مُجمَلُ ما أَردتُ بيانَه في هذا البحث المُوجَزِ ، كما سيتَّضح للقارئ الكريم خلال العرض التَّالي .

جُذُور التَّشبيه والتَّجْسيم :

تُعدُّ فِكرةُ التَّجْسيم أخْطر فكرةٍ ظَهَرت بين المسلمين ، ويُمكن أن نَتقصَّى هذه الفكرة في ضَوء ذلك ، بِردِّها إلى عِدَّة تيَّاراتٍ ، منها :

١ ـ تيَّارات دينيَّة .

٢ ـ تيَّارات فلسفيَّة .

أمَّا الجُذُور أو التيَّاراتُ الدِّينيَّة فتتمثَّلُ في بعضِ الدِّيَانَاتِ السَّماويَّة أو غيرِ السَّماويَّة ؛ فلقد شَهِدَت اليَهوديَّةُ أوَّلَ مَظْهر من مَظَاهِر التَّجسيم ، وكان اتِّجاهُهم إلى التَّجْسيم والتَّعدُّد وَاضحًا في جَميع مَراحِلِ تاريخهم .

ولقد ظلَّ بنو إسْرائيل على هذا الاعتقادِ حتى جَاء سيدنا موسى عليه السَّلام وخَرج بهم من مصر ودَعَاهُم إلى عِبادة الله الواحدِ ، وعندما ذهب لمِيقات ربِّه وتَركهم مع أخيه هارونَ ما لَبثوا أنْ عادوا مرَّةً أُخرى إلى عِبادة الأصْنامِ وعَبَدوا العِجْلَ وخرُّوا له ساجدين . يقول تعالى : ﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ﴾ [الأعراف : ١٤٨]

ولقد ارْتَبطت اليهوديَّةُ بما جاء في التَّوراة المُحرَّفة من أنَّه « خَلَقَ الله الإنسانَ على صُورتِه ، على صُورةِ الله خلَقه » ، إذْ خَلعوا على الله صِفاتِ الإنسان الجِسْميَّةَ والانْفعاليَّةَ . وفرغ الله في اليوم السَّادس من عمله الذي عمِل فاسْتَراح في اليومِ السَّابع .

وقد امْتَلأت التَّوراة المُحرَّفَةُ بكلِّ ما اسْتَنَدُوا إليه في دَعْوَاهم أنَّ الله جِسمٌ ، وأنَّه ذُو صُورةٍ إنْسانيَّة ، وبألفاظٍ تُوحِي وتُشْعِرُ بالتَّشبيه والتَّجْسيمِ ، مثل : الصُّورة والمُشافهة والتَّكلُّم جَهْرًا ، والرُّؤية ، وطُلوع الله في السَّحاب ، وكِتابة التَّوراة بيده ، والاستواء ، وخلق آدمَ على صُورتِه ، وظُهور نواجذِه من كثرة الضَّحِك .

وإذا كانت المُجسِّمةُ قد تأثَّرت في آرائِها التَّجْسيميَّةِ بالإسرائيليَّات ـ فإنَّها في الوقتِ ذاتِه تَأثَّرت تَأثُّرًا قويًّا ببعضِ الدِّيَانَاتِ الفَارسيَّة القديمةِ التي عَرَفَها المُسلمون من خِلال الغُنُوصيَّةِ .

ولقد كان لبعضِ تلك العَقَائِد ـ كالمانَوِيَّة والدِّيصانيَّة وغيرِها ـ أثرٌ واضحٌ في آراءِ الكرَّاميَّة ، خَاصَّةً من خِلالِ مَعاني النُّور والظُّلمة ، وما يَترتَّبُ على ذلك من نَواحٍ حِسيَّةٍ أو جِسميَّةٍ .

أمَّا عن جُذُورِ الحَشْوِ والتَّجسيم في البيئة الإسلاميَّة نَفْسِها فلقد قيل : إنَّ عبدَ الله بن سبأ هو أوَّل من أَدْخَل لفظ « الجسم » في الفلسفة الإسلاميَّة ، وأطلقَه على الله تعالى . يذكُر الرَّازي أنَّه حُكي عنه أنَّه قال لعلي بن أبي طالب : أنت الإلهُ حقًّا ، فَنفَاه عليٌّ إلى المَدائِنِ ، ولمَّا مَاتَ عليٌّ رضي الله عنه قال ابن سبأ : لم يَمُت علي ، ولم يَقتُل ابنُ مُلجَم إلَّا شَيطانًا تَصوَّر في صُورةِ علي ، أمَّا هو ففي السَّحاب والرَّعدُ صَوتُه ، والبَرق سَوطُه ، وأنَّه يَنْزِل بَعدَ هذا إلى الأَرضِ ويمْلَؤُهَا عَدلًا .

أمّا أوّل مَنْ أدْخَل فكرة التّجسيم في الفلسفة الإسلاميّة بصورةٍ واضحةٍ فهو مُقاتِل بن سُليْمَان وتفسيرُه طَافِحٌ بالتّشبيه والتّجسيم.

ويقال: إنَّ مُقاتِلَ بنَ سُليْمَانَ كان من أَوائِلِ الذين فسّروا المَقَامَ المَحْمُود تَفْسيرًا ماديًا، فقال: إنَّ الله على العرش بالمعنى المَكَانيِّ المَاديِّ، وأنَّه استقرَّ على العرشِ اسْتقرارًا مَحسُوسًا. ونُقِل عنه أنَّه قال: إنَّ الله جِسمٌ من الأجْسَام، وأنَّه سبعةُ أشْبَارٍ بِشبرِ نفسهِ، وأنَّه على صُورة الإنسانِ من لحمٍ ودمٍ وشعرٍ وعظمٍ، وله جَوارِحُ وأعضاء مِن يدٍ ورِجْلٍ ورأسٍ وعَيْنين، مُصْمَت، وهو مع هذا لا يُشْبِه غَيْرَه ولا يُشْبِهُه غَيْرُه!!

أمّا إذا انْتقلْنا إلى الجُذُورِ الفَلسفيّة لِنشْأةِ التّجسيم في الفكرِ الإسلاميِّ عَامَّةً ـ وعند الكرّاميّة خاصةً ـ فنَجِدُ أنَّ الفلسفةَ اليونانيّةَ كان لها أبلغُ الأثر في تلك النّشأةِ؛ فلقد عرَف المسلمُون عُلومَ اليونانِ من طبٍّ وفلكٍ وكيمياء وفلسفةٍ.

ونُلاحِظ ـ بِدايةً ـ أنَّ للكرّاميّة فَهْمًا خَاصًّا لِمُصطَلحِ «الجِسم»، فيذهب الكرّامِيُّونَ إلى أنَّ الله تعالى لمَّا كان جِسمًا فإنَّه يَكونُ مِنْ ثَمَّ في مَكانٍ، وهذا المكانُ هو العَرْشُ، وهو عليه اسْتقْرارًا، وأنَّه بجهة فوقَ ذاتِها، أمَّا مُمَاسَّتُه للعرش فهي من الصَّفحة العُلْيَا.

وبعد أنْ قرَّر الكرّاميَّةُ مُبايَنةَ الله تعالى للمخلوقين بَينونةً أَزليَّةً، وأثْبَتوا الفَوقيّةَ ـ اخْتلفُوا فيما بينهم بصَددِ مَسْألة «النّهاية»، حيث ذَهبَ البعضُ منهم إلى إثْبات النِّهايةِ لله ـ جلَّ شأنُه ـ مِن ستِّ جِهَاتٍ، ومنهم مَن أَثْبَت النِّهايةَ من جِهةِ تحت، والبعضُ منهم أنْكَرهَا وقال: هو عظيم.

أمّا عن اسْتِدلَال الكَرّاميّة بأدلَّةٍ عَقليّة وأُخرى نَقليّة على ما يَذْهَبُونَ إليه؛ فَتَعْتَمدُ أدلَّتُهم العَقليّةُ على ما يلي:

١ ـ إنَّنا لم نُشَاهِدْ عَالِمًا قَادِرًا حيًا إلَّا وهو جِسْمٌ ، وإثباتُ شيءٍ على خِلافِ المُشَاهدَةِ لا يَقْبَلُه عقلٌ ولا يُقِرُّ به قلبٌ ؛ فوجَب القَولُ بأنَّه تعالى جِسمٌ لمَّا ثَبتَ كونُه عَالِمًا قَادِرًا حيًا .

٢ ـ إنَّ العَالِمَ يجبُ أنْ يكونَ عَالمًا بهذه الجُسْمانيَّاتِ ، والعَالِمُ بها يجبُ أنْ تَحصُلَ في ذاتِه صُوَرُها . والله تعالى عالم بالجُسْمانيَّات ؛ فَيلْزمُ من ذلك أنْ يكونَ جِسْمًا ؛ لأنَّ الشَّبيهَ يُدرَكُ بالشَّبِيهِ .

٣ ـ إنَّ الله تعالى تَجوزُ رؤيتُه ، والرُّؤيةُ تَقتضِي مُواجهةَ المَرئيِّ أو شَيئًا في حُكمِ المُقَابِلِ ، والمَرئِيُّ يَقْتَضي سُقوط الشُّعَاعَ على الجسم حتى يُرى ، وذلك يَقْتَضي كونَه تعالَى مَخْصوصًا بجِهةٍ ، وما يَختصُّ بجِهةٍ فهو جِسمٌ ؛ فَيلْزمُ من ذلك أنْ يكونَ الله جِسْمًا .

أمَّا أدلَّتُهم النَّقلية فهي الآياتُ التي ورَد فيها ذِكرُ الاستِواء والعرْش والجِهةِ والتحيُّزِ والمكان ، بالإضافة إلى الأحاديث الشَّريفةِ التي أجْرَوها على ظَاهِرِهَا ـ حَسَبَ تَصوُّراتِهم ـ لكي يَسْتَدِلُّوا بها على جِسميَّة الله وتَحيُّزِه ، ورُبَّما كان لهم ما أرادوا من أحاديثَ غيرِ صَحيحةٍ أو مَوضُوعةٍ أو ممَّا دخلتْها الإسرائيليَّاتُ .

نشأةُ الاعتِزال وجُذورُه الفِكْريَّةُ والعَقَائديَّةُ :

روَى الشَّهْرَسْتانيُّ أنَّ واصلَ بنَ عطاء أخَذ الاعتِزالَ عن أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفيَّة . ويرَى المستشرق آدم متز أنَّ هذا السَّندَ من وضْع الشِّيعة ؛ حمَلهم على وضعِه ونِسبتِه إلى علي بن أبي طالب أنَّ عددًا كبيرًا منهم دخَل في مذهبِ الاعتِزالِ في القرْن الرَّابع الهجريِّ ، ولذلك فهو لا يَرِدُ مُفصَّلًا إلَّا في كتاب إمام الزُّيُودِ الشِّيعةِ في اليمنِ . وهذا أشبهُ بالحقِّ ؛ وذلك أن نشأةَ الروافضِ الاثنا عشريَّة كانت التَّجسيمَ ، واسْتمرَّت مُدةً

طويلة، ثم انتحلوا عقيدةَ المُعْتزِلة، وأضافوا إليها عَقَائِدَ أُخرى مثل الرَّجْعة والتَّقيَّة... وغيرِها.

قلت: وإذا كان واصل بن عطاء قد انشقَّ عن الحسن البصريِّ، فالحسن سُنّيٌّ، فكيف يكون سندُهم في الاعتِزال مُتَّصِلًا بمحمد ابن الحنفية، ومن المعلوم أنَّ الحسن البصري (ت ١١٠هـ) تتلمذ على يدِ الإمام عليٍّ ﷺ (ت ٤٠هـ)، وكان من رُواتِه، ولم يَرْوِ عن ابني محمد ابن الحنفيةِ؛ لأنَّه مُتقَدِّمٌ عَلَيْهِما.

ويَذكُر الخوارَزميُّ أن المُعْتزِلةَ كانوا يعتدُّونَ بالحسن البصري اعتِدادَ الحجازِيِّينَ بالشافعي، والزيديةِ بزيد بن علي.

اعتَرض المُرجِئةُ على حُكمِ الخوارِجِ في تكفِير مُرتَكِبِ الكَبيرة، وكانوا يَعتقِدونَ أنَّ الإيمانَ وحدَه هو عَمودُ الدِّين ولَيس العملُ، وأنَّه لا يضُرُّ مع الإيمانِ معصيةٌ ولا يَنْفَعُ مع الكُفر طاعةٌ.

ولما كان واصل يعتقِدُ أن العملَ جُزءٌ من الإيمانِ، وكان يَرى أنَّ أحكامَ المؤمِنينَ والكافِرينَ والمنافِقينَ في الكِتابِ والسُّنَّةِ زائِلة عن مُرتَكِبِ الكبِيرةِ ـ فإنَّه قرَّر أنَّ مُرتَكِبَ الكبيرةِ لا مُؤمِنٌ ولا كافِرٌ، بل هو في منزِلةٍ بين منزِلَتَي الإيمانِ والكُفْرِ ودَعاه فاسقًا.

لكِنَّ أبا الحُسين الخيَّاط يذكُر أنَّ واصلًا إنَّما وضَع حُكْمَه المشهورَ للردِّ على الحسنِ وعلى غير الحسنِ. ومما يبعَث على الدَّهشَة أنَّ واصلًا رغمَ مُخالفتِه للخوارجِ، وقولِه: إن مرتكبَ الكبيرة لا مُؤمِنٌ ولا كافر ـ وافقهم على تخليدِه في النار.

أثرُ الدياناتِ الأخرى:

هناك من يقولُ: إن لليهود بعضَ الأثرِ في ظُهور المُعْتَزِلة؛ ويظُنُّ أنهم

هم الذين نشَروا المقالةَ في خلْق القرآنِ . روَى ابنُ الأثير أنَّ أوَّلَ مَن نشَرها مِنهم لَبيدُ بنُ الأعصَم عدوُّ النبي ﷺ اللدودُ ، الذي كان يقولُ بخلقِ التوراة ، ثم أخَذ ابنُ أختِه طالوتُ هذه المقالةَ عنه وصنَّف في خلْق القرآنِ ، فكان أوَّلَ مَنْ فعَل ذلك في الإسلام ، وكان طالوتُ هذا زِنديقًا فأفشَى الزَّندقةَ . وذكَر الخطيبُ البَغداديُّ أنَّ بِشرًا المريسي المتوفَّى ٢١٨هـ/٨٣٣م المعتزلي أحد كِبارِ الدُّعاةِ إلى خلقِ القُرآن ، كان أَبوه يَهودِيًا صبَّاغًا بالكُوفةِ . وفي رواية أُخرى لابنِ قُتَيبةَ أنَّ أوَّل من قال بخلق القرآن هو المغيرةُ بنُ سعيد العِجْلي المتوفَّى ١١٩هـ/٧٣٧م ، وكان من أتباعِ عبدِ الله بن سبأ اليهودي .

قلت : وهذه العبارةُ تَحتاجُ إلى تمحيصٍ ؛ فالتجسيمُ المفرِطُ عندَ اليَهودِ يَختلِفُ عن التَّعطيلِ المفرِطِ عندَ المُعْتَزلة ، فإنْ تَوافَقوا في مسألة خلقِ القرآن فهذا لا يَعني اتِّفاقَهم في جَميعِ المسائِل .

ويستَدِلُّ البعضُ على تأثُّرِ المُعْتَزلةِ باللَّاهوتِ المسيحيِّ ؛ لما يَرْونَ من الشَّبَهِ العظيمِ بينَ بعضِ عقائدِهم وبين أقوالِ يَحيى الدِّمشْقِيِّ - آخرِ آباءِ الكَنيسةِ الشرقية ومُمثِّلِ اللاهوت المسيحيِّ فيه - والمسائلِ الدِّينيَّةِ التي كان يُعالِجُها ؛ فهل يُعقَلُ أن يكونَ ذلك الشبهُ وليدَ الصدفة أو من قَبِيلِ تَوارُدِ الأفكارِ والخواطِرِ؟ وهذا ينبغي النَّظَرُ فيه ، حتى لا يُلقى الكلامُ جُزافًا . ويَظهرُ ذلك جَليًا في مَسائِلَ مُتعدِّدةٍ ؛ منها :

القول بخير الله تعالى :

كان يَحيى الدِّمشقيُّ يقول : إنَّ الله لا يَفعل الشَّرَّ ولا يُوصَفُ بالقُدرةِ على فعلِه .

القول بالأصْلح :

ثُمَّ إنَّ يحيى الدِّمشقي كان يَرى أنَّ الله تعالى يُهيئُ لكلِّ شيء في

الوجود ما هو أصلحُ له. وهذا شبيهٌ بعقيدة الصَّلاحِ والأصْلَحِ.

نفي الصِّفات والأسماء:

وكان يحيى يَنفي الصِّفاتِ الأزليّةَ؛ لأنَّ الطبيعةَ مُستَحيلٌ عليها أنْ تَفْهَمَ ما فوقَ الطبيعة. ولهذا قال الدِّمشقي: إنَّه ينبغي ألَّا نُطلِقَ اسْمًا ما على الله الذي نجهلُه، وإذا كنَّا نُطلق عليه تعالى بعضَ الأسماء، فليس معنى ذلك أنَّها حقيقةُ أسماؤه، فما هي في الواقع إلَّا وسيلةٌ تُعينُنا على فهمِه تعالى.

هكذا وضَع يحيى الدِّمشقي عَقيدتَه في القَدَرِ واضحةً جَلِيَّةً، فالقَدرُ في نظرِه يختصُّ بالأفعال الجبريَّةِ، وهو أنَّ تلك الأفعالَ من صُنعِ الله تعالى وتقديرِه، وأمَّا فيما يختصُّ بالأفعالِ الاختياريَّةِ، فهو أنَّ الله لا يَعلمُ أنَّها سَتحدُثُ قَبْلَ حُدوثِها.

كذلك ورَدَ أنَّه كانت تَحصُلُ مُجادلاتٌ دينيَّة بين أبي قُرَّة وبين عُلماءِ المُعْتَزِلة في حضرةِ المأمونِ، وكان أبو قُرَّة يتكلَّمُ العربيَّة ويكتُب بها، وبذلك يكونُ المُعْتَزِلة قد سمِعوا أقوالَه واطَّلعوا على آرائِه. وتكلَّم في بعضِ مَسائلَ تُشبهُ كثيرًا من مذاهبِ المُعْتَزِلة؛ كتعظيمِه العقلَ البشريَّ، وأنَّ الإنسانَ إذا كان يَستطيعُ بالعقلِ أنْ يَعرفَ الخَالِقَ ويُبصِرَ صفاتِه، فهو قادرٌ كذلك أنْ يُدرِكَ به الحُسنَ والقُبحَ، ويُفرِّقَ بين الخير والشَّر، وفي هذا المقال نفسِه كان أبو قُرَّة يُحاول أنْ يُثبِتَ وجودَ الخَالِق ويُبرهنَ على صِحَّة الدِّين المَسيحيِّ بأساليبِ المُتكلِّمينَ وحدَها ـ أي بالاعتماد على الأدلة العقليَّة دون النقليَّة ـ فإنَّه يُشيرُ إلى ذلك صراحةً بقوله: «إنَّ قصدَنا من كتابِنا هذا أنْ نُثبِتَ دينَنا مِن العقل، وليس من الكتب».

كذلك يَرى فون كريمر von kremer أن المُعْتَزِلةَ ظهَروا تحتَ تأثير

اللاهوتِ اليونانيّ ، وأنّهم تأثّروا بصفةٍ خاصّة بيَحيى الدِّمشقي وتلميذِه ثيودر أبي قُرّة ؛ لأنَّ آباء الكنيسة كانوا يُجادِلُون في حُرّيّةِ الإرادة وفي الصِّفات الأزليّة فتَسرَّبت أقوالُهم في ذلك إلى المُعْتَزِلة بعد فتْح المسلمين للشام .

ويُشير فون كريمر إلى الشَّبَهِ بين قول آباء الكنيسة في إنْكَار عَذَاب القبرِ وبين قولِ جَهم بنِ صفوانَ في فَناءِ الجنة والنار وفناءِ حرَكاتِ أهلِها ، وهو ما أَخذه المُعْتَزِلة فيما بعدُ عن الجهْميّة وحوَّرُوه فقالوا : إنَّ الجنةَ والنارَ لا تَفنَيانِ ولكن تفنى حَرَكاتُ أهلِهما فقط .

غير أنَّ « أحمد أمين » يَعترِضُ على فون كريمر ويقول : إنَّ نشأةَ المُعْتَزِلة كانت إسلاميّةً بحتةً ؛ بدليلِ أنَّ أكثرَ أُصُول مذهبِ الاعتزال إنَّما وُضِعت للردِّ على الفُرْسِ لا على النَّصارى . فأرى أنَّ قولَ « أحمد أمين » أشبهُ بالحقِّ .

ويُمكننا إجمال ما سبق فنقول :

ـ إنَّ نشأةَ الاعتزالِ كانت ثمرةَ تطوُّرٍ تاريخيٍّ لمبادئَ فِكريَّةٍ وعَقَدِيَّةٍ وليدةِ النَّظَر العقليِّ المجرَّدِ في النُّصوص الدينيَّة ، وتَخوُّفٍ من تعدُّدِ الآلهة أو تشبيه ذاتِ الله بخلقِه .

ـ قبلَ بُروز المُعْتَزِلة كفِرقة فكريَّة على يد واصل بنِ عطاء ـ كان هناك جَدلٌ دينيٌّ فكريٌّ بدأ بمقولات جدليّة كانت هي الأُسُسَ الأُولى للفكر المُعْتَزِليِّ ، وهذه المقُولاتُ نُوجِزُها مع أصحابِها بما يلي :

ـ مقولةُ أنَّ الإنسانَ حُرٌّ مُختَار بشكل مُطلَقٍ ، وهو الذي يَخلُق أفعالَه بنفسِه ؛ قالها : مَعَبَدٌ الجهنيُّ ، الذي خرج على عبدِ الملك بنِ مروانَ مع عبد الرحمن بن الأشعث ، وقد قتَله الحجّاج عام ٨٠هـ بعد فشل الحركة ، وكذلك قالها غَيْلان الدِّمشقي في عهد عمر بن عبد العزيز ، وقتَله هشام بن عبدِ الملك .

ـ ومقولةُ خلقِ القرآن ونفيِ الصِّفات؛ قالها الجهمُ بن صفوان، وقد قتله سَلْم ابن أحوزَ في مَرْو عام ١٢٨هـ، وممن قال بنفي الصِّفات ـ أيضًا ـ الجعدُ بنُ درهم الذي قتَله خالد بن عبد الله القَسْريّ والي الكوفة.

ـ ولاعتِماد المُعْتَزِلة على العقل في فَهْمِ العَقَائِد وتَقَصِّيهم لمسائلَ جُزئيَّةٍ ـ فقد انقسموا إلى طَوائِفَ مع اتِّفاقِهم على المبادئِ الرئيسةِ الخمسةِ التي سنذكرها لاحقًا.

ـ وفي العَهدِ العبَّاسيِّ برَز المُعْتَزِلةُ في عهد المأمون؛ حيث اعتَنق الاعتِزالَ عن طريقِ بشر المريسيّ وثُمامةَ بنِ أشرس، وأحمد بن أبي دؤاد وهو أحد رُؤوس الاعتزال في عصرِه ورأسُ فتنةِ خلْقِ القرآن، وكان قاضِيًا للقُضاةِ في عهدِ المُعتَصِم.

ـ في عهد دولةِ بني بُويه عام ٣٣٤هـ في بلاد فارس ـ وكانت دولةً شيعيَّةً ـ توطَّدت العلاقة بين الشِّيعةِ والمُعْتَزِلةِ وارتفَع شأنُ الاعتزال أكثرَ في ظِلِّ هذه الدَّولة؛ فعُيِّن القاضي عبدُ الجبار ـ رأسُ المُعْتَزِلة في عصره ـ قاضِيًا على الرَّيِّ عام ٣٦٠هـ بأمرٍ مِن الصَّاحب بن عبَّاد وزيرِ مُؤيِّد الدولة البُويهيّ، وهو من الرَّوافض المُعْتَزِلة، يقول فيه الذَّهبيّ: «وكان شِيعِيًّا مُعتزليًّا مُبتدِعًا». ويقول المَقريزيّ: «إنَّ مَذهبَ الاعتِزال فَشَا تحتَ ظِلِّ الدولة البُويهيَّة في العراقِ وخُراسانَ وما وراءَ النَّهرِ».

ـ بعد ذلك كاد أنْ يَنْتهيَ الاعتزالُ كفكر مُستقِلٍّ، إلَّا ما تَبنَّته منه بعضُ الفِرق كالشِّيعة وغيرِهم.

إذًا هناك رِوايةٌ تُرجِعُ الفكر المُعْتَزِليَّ في نفي الصِّفات إلى أُصول يَهُوديَّة فلسفيَّةٍ؛ فالجَعْد بن دِرْهَم أخذ فِكرَه عن أبَان بن سمعان، وأخذَه أبَان عن طالُوت، وأَخَذَه طَالُوت عن خالِه لَبِيد بن الأَعْصَم اليهُوديّ.

وقيل: إنَّ مُناقشاتِ الجهم بن صفوانَ مع فِرقة السُّمنيَّة ـ وهي فِرقةٌ هِنديَّةٌ تُؤمِنُ بالتَّناسُخِ ـ قد أدَّت إلى تَشكيكِه في دينِه.

إنَّ فكرَ يُوحنَّا (يحيى) الدِّمشقيّ وأقوالَه تُعدُّ مَورِدًا من مَوارِدِ الفكرِ الاعتزاليّ؛ إذْ إنَّه كان يقولُ بالأَصْلَحِ، ونفيِ الصِّفات الأزليَّةِ، وحُريَّةِ الإرادةِ الإنسانيَّة.

ونفيُ القَدَر عند المُعْتَزِلة الذي ظهَر على يد الجهني وغيلان الدِّمشقيّ ـ قيل: إنَّهما أخَذاه عن نَصرانيٍّ يُدعَى أبا يونس سنسويه، وقد أخَذ عمرُو بن عُبيد صاحبُ واصل بن عَطَاء فكرةَ نفيِ القَدَر عن مَعَبد الجهنيّ.

ـ تأثَّر المُعْتَزِلة بفلاسفةِ اليونانِ في موضوعِ الذَّاتِ والصِّفاتِ؛ فمن ذلك قولُ أنْبَادُقليس الفيلسوفِ اليوناني: «إنَّ البَاريَ تَعَالى لم يَزلْ هُويَّته فقط، وهو العلمُ المحضُ، وهو الإرادةُ المَحْضَة، وهو الجُودُ والعِزَّةُ، والقُدرةُ والعَدلُ، والخَيرُ والحَقُّ، لا أنَّ هناك قُوًى مُسمَّاةً بهذه الأَسْمَاءِ، بل هي هو، وهو هذه كُلُّها».

فأخذ العَلَّافُ ـ وهو من شُيوخ المُعْتَزِلة ـ هذه الأفكارَ، وقال: إنَّ الله عالمٌ بعلمٍ وعلمُه ذاتُه، قادرٌ بقُدرةٍ وقدرتُه ذاتُه، حيٌّ بحياةٍ وحياتُه ذاتُه.

وأقول: إنَّ الفكرَ الاعتزاليَّ فكرٌ إسلاميٌّ أبعَدُ ما يكونُ عن تَشبيهِ الذَّات الإلهيَّةِ بالخلق، والتَّجسيمُ والتَّشبيهُ ظاهرانِ في الفكر اليهُوديِّ والمَسيحيِّ، ولا يُمكِن أنْ يكون هناك تأثُّرٌ عند المُعْتَزِلَةِ بهذا الفكرِ.

ولم يَذْهَبُوا إلى ما ذَهبُوا إليه من نَفْيِ الصِّفات إلَّا لِغرضِ نفيِ تعدُّدِ الآلهةِ وإنْ بَالغُوا وشطُّوا في ذلك. وهذا أكبرُ دليل على أنَّ النظريَّاتِ الاستشراقية وغيرَها، التي تُحاول كافَّةً أن تثبتَ أنَّ الجُذورَ الفِكْريَّةَ للاعتِزال يهوديَّةٌ ومسيحيَّةٌ ـ هي نظريَّاتٌ يُكذِّبُها الواقعُ.

وقد يكون التَّوافُقُ في مسألةِ الصلاحِ والأصلحِ وغيرِها من الأفكار ليس نتيجةً للتأثُّرِ بالفكر المَسيحيِّ واليَهوديِّ، بل إنَّه فكرٌ نشأ في أحضانِ الإسلامِ، وذبَّ عن العقيدةِ الإسلاميةِ، والخصومةُ بين الأشاعرةِ والمُعْتَزِلةِ يَجِبُ أن لا تَصِلَ إلى هذا الحدِّ من التَّعسُّفِ في الأحكامِ.

ظهورُ التَّشدُّد عند بعض غلاة الحنابلة

الحنابلةُ سُمُّوا بذلك لانْتِسَابِهم إلى الإمامِ أحمدَ بنِ محمد بنِ حنبلٍ الشَّيبانيِّ المتوفَّى ٢٤١هـ، الذي كان من كِبَار المُحدِّثينَ في عَصرِه على ما اشْتُهِرَ به مِن الزُّهْدِ والوَرَعِ، وتَجنُّبِ السَّلاطين، والعُكوفِ على العلم مع ضيق ذَاتِ اليد رضي الله عنه.

ابْتُلي الإمام أحمدُ من أصحابِه كما ابْتُلي الإمامُ جعفرٌ الصَّادقُ رضي الله عنه من أصحابه، وكما ابْتُلي كثيرٌ من العُلماءِ مِن قِبَلِ تَلامِيذِهم الذين حمَّلُوا آراءهم ما لا تَحْتَمِلُ ويَكْذِبُون عليهم.

فلذلك تَجدُ بعضَ العُلماءِ الكِبَار ـ كالبَيْهقيِّ وابنِ حزم وابنِ الجوزيِّ وأبي الحسن الأَشْعَرِيِّ وغيرِهم ـ يرْوُون عن الإمامِ أحمدَ بالأسانيد القَويَّةِ خلافَ ما يَرْويه عنه غُلاةُ الحنابلة. لكن الذي أقصِده هنا أنَّه لا يَجوز أنْ نَنْسِبَ إلى الإمامِ أحمدَ مَا أضَافَه تَلاميذُه وأتْبَاعُهُم.

اشْتُهِر الإمَام أحمدُ كثيرًا بعد امتِحَانِه وثَبَاتِه في مِحنَة خَلْقِ القرآن التي حَدَثَتْ في بِدَايَة القَرنِ الثَّالث الهجريِّ، وكان الإمام أحمدُ قد ثَبَت ولم يَنْزَلِقْ كغيرِه ممن امْتَحنَتْهُم السُّلطةُ العبَّاسيَّة.

ولا رَيْبَ أنَّ التَّجْسِيمَ وتَشْبِيهَ الله بخَلْقِه قد قال به مُتَقدِّمُونَ على الحنابلةِ

زمنيًا ـ كالمُغيرةِ بن سعيد، وبعضِ مُتقدِّمي الشِّيعة كهِشَام بن الحَكَم ـ أو مُعَاصِرُونَ لهم؛ كالكَرَّامِيَّة أتْبَاعِ محمَّد بن كرَّام السِّجزيّ، وأكثرُ السجزيِّين فيهم تَجْسِيمٌ، فَغُلاة الحَنَابلَة لم يَبْتَدِعُوا التَّجسيمَ والتَّشبيهَ، وإنَّما جَمَعُوا ما تَفرَّق من ذلك وزَادُوا عليه ونَشَروه ودَافَعُوا عنه؛ نتيجةً للخُصُومةِ مَعَ المُعْتَزِلةِ وغيرِهم ممن يُبالِغُ في نفيِ الصِّفاتِ.

وقد ارْتبطَ تَاريخُ غُلاةِ الحَنابلَةِ وثَوْراتُهم بالتَّجْسِيمِ والتَّشْبِيهِ واسْتِخْدَامِ العُنفِ وإحْدَاثِ الفِتَنِ، ويُمكنُ للقَارِئ العَوْدةُ إلى تَاريخِ ابنِ الأثِير مثلًا؛ فقد دَوَّن فِتَنَ الحَنابِلَة في الأعوامِ ٣١٠هـ ـ ٣١٧هـ ـ ٣٢٣هـ ـ ٣٢٩هـ ـ ٤٤٧هـ ـ ٤٦٩هـ ـ ٤٧٥هـ ـ ٤٨٨هـ ـ ٥٦٧هـ ـ ٥٩٦هـ.

وكان غُلَاةُ الحَنَابِلَةِ يُسمُّونَ أنفسَهم «أهلَ السُّنَّة والجَمَاعَة» أو «أتْبَاعَ السَّلفِ الصَّالح»؛ مُدَّعِينَ السَّيْرَ على مَنْهَجِهِم، لكن لا يُقِرُّ لهم بذلك مُخالِفُوهم مِن الشَّافعيَّةِ والحنفيَّةِ والمالكيَّةِ.

ومِنْ أبْرَزِ الكُتُبِ التي عَوَّل عليها الحَنابِلَةُ ـ سواءٌ كانت مِنْ تَأْلِيفِهم أو مِنْ تَأْلِيفِ غَيْرِهم ـ الكُتُبُ التَّاليةُ:

كتاب «الحيْدة» للكناني المتوفَّى ٢٤٠هـ، و«السُّنَّة» لعبد الله بن أحمد المتوفَّى ٢٩١هـ، وكتاب «النَّقْض على بشر المَريسيّ» للدَّارميّ عُثمان بن سَعِيد المتوفَّى ٢٨١هـ، و«السُّنَّة» للخَلَّال المتوفَّى ٣١١هـ، وكتاب «التَّوحيد» لابن خُزَيْمَةَ المتوفَّى ٣١١هـ، و«شرح السُّنَّة للبَرْبَهَاريّ» المتوفَّى ٣٢٩هـ، وكتاب «الإيمَان» وكتاب «التَّوحيد» لابن مَنْدهْ المتوفَّى ٣٩٥هـ، وكتاب «الشَّريعة» للآجري المتوفَّى ٣٦٠هـ، و«الإبانة» لابن بطَّة العكبري الحَنْبَليّ المتوفَّى ٣٨٧هـ، و«شرح أُصُول اعْتِقَاد أهل السُّنَّة» لأبي القاسم اللَّالكائيّ المتوفَّى ٤١٨هـ، ومجموعة من الرسائل مَنْسُوبة للإمام أحمدَ بن

حنبل المتوفَّى ٢٤١هـ، و«العظمة» لأبي الشَّيخ الأصبهاني المتوفَّى ٣٦٩هـ، وكُتب أبي يَعلى الحَنْبَليّ المتوفَّى ٤٥٨هـ.

وقد احْتَوت كُتبُ العَقَائِد ـ ومن أبرزِها كُتبُ عَقَائِدِ غُلَاةِ الحَنَابِلَة ـ على كثيرٍ مِن التَّجاوُزاتِ، ولعلَّ من أبْرَزِهَا:

التَّكْفِيرُ، الظُّلمُ، الغُلُوُّ في المشايخ، السبُّ، شبهةُ التجسيمِ، التَّأويلُ البَاطِلُ، تَفْضِيلُ الكُفَّار على المُسلمين، تَجْويزُ قَتْلِ الخُصُومِ، الإسْرائيليَّات... وغير ذلك من التَّجاوُزات الخَطيرةِ.

وسأذكُر أمثلةً على الأخْطاءِ السَّابقِ ذِكْرُهَا التي يُمكِنُ إجْمَالُها في الأُمور التَّالية:

أولًا: التَّكْفِيرُ والتَّبدِيعُ في بعض كُتبِ غلاة الحنابلةِ، وحُكمُ ذلك أو توابعُه من التَّضليلِ والتَّفسيقِ والسبِّ واللَّعْنِ:

فمن نماذجِ التَّكْفِير عندَ غُلَاةِ الحَنَابِلَةِ:

تَكْفِيرُ الإمامِ أبي حَنيفَةَ والحَنفيَّةِ، وذمُّهم وتَبْدِيعُهم في كُتُبِ غُلَاةِ الحَنابِلَة!

ساقَ عبدُ الله بن أحمد بن حنبل المتوفَّى ٢٩١هـ في كتابه «السُّنَّة» جُملةً من اتِّهامَاتِ خُصُومِ أبي حَنيفةَ وشتائمهم؛ تلك الاتِّهامَاتُ التي تَصِفُ أبَا حَنيفةَ بأنَّه: كافرٌ، زنديقٌ، مات جهْميًّا، يَنقُض الإسلام عُرْوةً عُرْوةً، ما وُلِدَ في الإسلام أشأمُ ولا أضرُّ على الأُمَّة منه، وأنَّه أبو الخطايا، وأنَّه يَكيدُ الدِّينَ، وأنَّه أبو جِيْفة، وأنَّه أوَّلُ من قال «القُرآنُ مَخلُوقٌ».

وهذا هو فِكرُ غُلَاة الحَنَابِلَة لا مُعتدليهم. ومع أنَّني أكَاد أجْزِمُ بأنَّ كتابَ «السُّنَّة» لأحمدَ بنِ حنبلٍ مُدلَّسٌ عليه ومَدْسُوسٌ، فَمَنْ يُقَارِنُ بينه

وبين «المسنَد» له يجدُ بَونًا شَاسعًا ، وكذلك إذا قَارنَّاه بكُتبِ الحَنَابِلَة الكُبرى كـ «المُغني» لابن قُدامة وغيرِه .

ومن النَّماذِج المنقُولة عن الإمام أحمد زُورًا وبُهتَانًا في كُتبِ غُلَاة الحَنَابِلَة التي دُسَّ فيها على الإمامِ أحمدَ في التَّكْفِير ما يلي :

أ ـ « مَنْ قَالَ لفظه بالقُرآن مَخلُوق فهو جَهميٌّ مُخلَّد في النَّار خَالد فيها » .

فالقول بأنَّ اللَّفظَ بالقُرآن مَخلُوقٌ هو قولُ الكَرابيسيِّ والإمامِ البُخاريِّ وغيرِهم من كِبَار عُلماءِ أهل السُّنَّة .

ب ـ أنَّه عندما سأله رجُلٌ : « أُصلِّي خَلْفَ مَنْ يَشْربُ الْمسْكِرَ؟ قال : لا ، قال الرَّجل : أفأُصلِّي خَلْفَ مَنْ يَقُولُ القُرآن مَخْلُوق؟ قال الإمام أحمد : سُبحان الله ! أَنْهَاك عن مُسلِمٍ تَسألُني عن كافر » .

جـ ـ « الواقِفيّ لا تَشُكُّ في كُفرِه » . والواقِفيّ هو من قال : القُرآنُ كَلامُ الله ، ووقف عند النُّصُوص ، فكيف يكون هذا كافرًا بلا شكٍّ؟

ومِن أمثلةِ ذلك مما دُسَّ في بعضِ كُتبِ عَقَائِدِ غلاة الحَنَابِلَة :

ما رواه عبدُ الله بن أحمد ، أنَّ الله يقولُ لداودَ عليه السَّلام يومَ القيامة : « أدْنِه أدْنِه حتى يَضع بعضَه عليه! » وفي لفظٍ : « حتى يَأخُذَ بقَدَمِه » ، تَعالى الله عن ذلك .

ورَوَى بإسناده عن ابنِ مسعود : « إذا تَكلَّم الله عزَّ وجلَّ سُمِع له صوتٌ كجرِّ السَّلسِلة على صَفْوَان » . واتَّهم عبدُ الله بن أحمدَ مَن لم يُقِرَّ بهذا بالجَهميَّةِ والبِدعةِ !! مع أنَّ هذا فيه تَشْبيهٌ واضِحٌ ، ولم يأتِ عليه دليلٌ صَحيحٌ .

وجوَّز الدَّارميّ : أنْ يستقِرَّ الله على ظهْر بَعوضَةٍ ؛ فقال : « ولو قد شَاء

لاستقرّ على ظَهْرِ بَعوضةٍ فاسْتقلَّتْ به بِقُدْرتِه ولُطْفِ رُبوبيّتِه فكيف على عرشٍ عَظيمٍ »؟!

شبهةُ التَّجسيمِ والتَّشْبيهِ في بعض كُتُبِ غُلَاة الحَنابِلَة :

ـ صحَّح الشَّيخ عبد المغيث الحربيّ الحَنْبليّ حديثَ الاسْتِلقاء ، الذي فيه أنَّ الله لمَّا انتهى من الخلق « اسْتَلقى ووضَع رِجْلًا على رِجل » ! وهذا تَشْبيهٌ واضِح .

ـ أمَّا الأهْوازي الحَنْبليّ فقد أَلَّفَ كِتابًا طَويلًا في الصِّفاتِ ، أوْرَدَ فيه أحَادِيثَ بَاطِلَةً ، ومنها حديثُ عَرق الخَيل الذي نصُّه : « إنَّ الله لمَّا أَرادَ أنْ يَخْلُق نَفْسَه خَلَقَ الخيْل فأجْرَاها حتى عَرِقَتْ ثُمَّ خَلَقَ نَفْسَه من ذلك العِرَق . تعالى الله عن ذلك عُلُوًّا كبيرًا !!

وروَوْا أنَّ المقامَ المحْمُودَ للنَّبيِّ ﷺ هو « قُعوده ﷺ مع ربِّه على العرش » ، وعَدُّوا مَن رَدَّ هذا الأثرَ الضعيفَ جهمِيًّا أو زِنديقًا ، وأنَّه لا يُؤمِنُ بيوم الحساب .

مُقوِّمَات مَذْهَب ابن تَيْمِيَّة :

أولًا : يَرفُض ابن تَيْمِيَّةَ تَفْويضَ تَفْسِيرِ الصِّفَات إلى الله تَعالى ؛ لأنَّه « من شرِّ أقْوَال أهلِ البِدَعِ والإلْحَادِ » ، وكَأنَّ الامتِناعَ عن تَفْسير « وجْه الله ويد الله » ، يَعني في ذِهْنِه إنْكَارَ وُجودِ الله عز وجل !!

ثانيًا : ثم تَقدَّم ابن تَيْمِيَّةَ خُطْوَةً جَريئَةً في الإثْبَات فقال : « هَبْ أنَّ هذا المَعْنَى قد يُسمَّى في اصْطِلاح بعضِ النَّاس تَشْبيهًا ، فهذا المَعْنَى لا يَنْفِيه عقلٌ ولا سَمْعٌ ، وإنَّما الواجبُ نَفْيُ ما نَفَته الأدلَّة الشَّرعيَّةُ والعَقْليَّةُ » لا أكثر !

ويَقْصِد بذلك أنَّ الآياتِ القُرآنيَّةَ والأحاديثَ الشَّريفةَ إنَّما نَفَتْ عن الله تَعالى النِّدَّ والشَّريكَ والمِثلَ والكُفءَ، ولم تَنْفِ عنه الشَّبيهَ الذي نَفَاه من فسَّر قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وهم أكثرُ المُسلمينَ مِن الشِّيعَةِ والسُّنَّة والفلاسفةِ والمُعْتَزِلةِ، فلا مانِعَ أنْ نَنْفِيَ عنه تعالى المِثْلَ الذي نَفَتْه النُّصوصُ، ولا نَنْفِيَ عنه تَشْبيهَه بخَلْقِه! فما المَانِعُ أنْ يَكونَ شَبيهًا بخَلقِه ما دام هو لم يَنْفِ ذلك؟!

وقَالَ في كِتَابِه «تَلْبِيس الجَهْمِيَّة» ص ٥٤٣: «وأمَّا التَّمثِيلُ فَقَد نَطَقَ القُرآنُ بِنَفْيِه عن الله في مَوَاضِعَ؛ كقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقولِه: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]، وقوله: ﴿فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ﴾ [مريم: ٦٥]، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، أي: نَظِيرًا يَسْتَحِقُّ مِثْلَ اسمِه، ويقال: مُسامِيًا يُسَامِيه. وهذا مَعنَى ما يُروَى عن ابنِ عبَّاس: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾: مَثِيلًا، أو شَبِيهًا... وإنْ عَنَيْتَ به مَا يُشَارُ إليه أو يَتميَّز منه شيء عن شيء لم نُسَلِّمْ أنَّ مِثلَ هذا مُمتَنِعٌ، بل نقول: إنَّ كُلَّ مَوجُودٍ قَائِمٌ بِنفْسِه فإنَّه كذلك، وأنَّ مَا لا يَكُونُ كذلك فَلا يَكُون إلَّا عَرَضًا قَائِمًا بِغَيْرِه، وأنَّه لا يُعْقَلُ مَوجُودٌ، إلَّا ما يُشَار إليه، أو مَا يَقُومُ بما يُشَارُ إليه!».

وسطيّة الإمام أبي الحسن الأَشْعَرِيّ

بين المُجسّمة والمُعْتَزِلة

أهلُ السُّنَّة هم الذين أحْسَنوا فَهْم الشَّريعَة ، وتمكَّنوا من حقيقةِ أُصُولِها ، ولم يَقْطَعوا إلَّا بما قَطَع به الشَّرعُ في المَنْقُوَلاتِ ، ولم يَجْزِمُوا إلَّا بما لا تَتَردَّد به العُقُولُ . بل هي الطَّائفة الغَالِبة بحيث إذَا قُورِنُوا بِغيْرِهم من الفِرَقِ اضْمَحلَّ الآخرون .

وأهمُّ ما يَتَميَّزُ به أهلُ السُّنَّة عن غَيْرِهِم علمُ التَّوحِيد ، وهو علم أُصُول الدِّين .

فَتَجنَّب أهل السُّنَّة الضَّلالَ والغَلطَ ، ولذلك لا تَرى لهم أصْلًا اعْتَمدُوه مُخالِفًا لِقطْعيٍّ شَرعيٍّ أو عَقَليٍّ .

فمن أجلِّ أُصُولِهم القولُ بأنَّ الله فَاعِل مُخْتَار ، وبهذا تميَّزوا عن المُعْتَزِلة القَائِلين بالوجوب على الله تَعَالى وبِلُزومِ كَونِ فعلِه على مُقْتَضَى الصَّلاحِ أو الأَصْلَحِ ، وخَالَفُوا المُجسِّمَةَ عندما شَبَّهُوا الله تَعَالى من حيث الذَّاتُ بالمخْلُوقَاتِ ، فأثْبتت المُجسّمَة لله حدًّا وجِهةً وحُلولَ الحَوادِث في ذَاتِه ، ونَفَى أهل السُّنَّة ذلك كلَّه . وخَالَف أهلُ السُّنَّة المُعْتَزِلةَ في أفْعَال الله تَعَالى وصِفَاتِه ؛ حيث أثْبتوا خَلْقَ الأفْعَال . وخَالَفَهُم أهل السُّنَّة ؛ لأنَّ أفْعَال الله خلقٌ لا من شيء ، وأفْعَالَ الإنْسَان تَصرُّفٌ فيما خَلَقَ الله بالكَسْبِ ، فَفِعْلُ الإنْسَان قَائِمٌ به ، وفعْلُ الله غيرُ قَائِم بِذَاتِه وفِعْلُ الإنْسَان يَزِيده نَقْصًا أو كَمالًا ، ولكنَّ الله تعالى لا يَتكمَّل بأفْعَالِه ... وخَالَفُوا من ادَّعى من الفَلاسِفةِ أنَّ العَالَم بعد صُدُورِه عن الله فهو قَائِم بِنَفْسِه ، أي إنَّه يَسْتَغْنِي بَعْدَ وجُودِه عن الله وإمْدَادِه للبَقَاء .

كان المُعْتَزِلة الأَوَّلون يَفْهَمُون من عِلم الكَلَام أنَّه وَسيلة لتَأْييد العَقَائِدِ الإيمَانيَّة ، بَيْدَ أنَّ المُعْتَزِلة لم يَقِفُوا عند هذا الحَدِّ ، ولم يَكْتَفُوا بهذا العملِ ، بل إنَّهم تَجَاوزُوه وكانوا كُلَّما ازْدَادُوا تعمُّقًا في الفَلْسَفة وتَعَلُّقًا بالعُلومِ يَبْتَعِدُون عن الدِّين ، إلى حدِّ أنْ نَسُوا غَايَتَهم التي بَدَأُوا من أجْلِهَا ، وصَارُوا يُجرِّبُون أنْ يُخْضِعُوا النَّقلَ للعقلِ ، ويُحوِّرُوا العَقَائِدَ الدِّينيَّةَ بحيث تُوافِقُ التَّعاليمَ الفَلْسَفيَّة ، وقد ذَهَب المُعْتَزِلة في تَقْديرِ العَقْلِ بعيدًا فقالوا : إذَا تَعَارضَ النَّقلُ والعقل وجَب تَقْدِيمُ العقلِ ؛ لأَنَّه أَسَاس النَّقل ، وإذَا أَجْمَع العُقَلاء على شيء أنَّه حَسَنٌ أو قبيحٌ ، كان إجماعُهم حُجَّةً .

ثُمَّ تَزَايدتْ جُرْأة المُعْتَزِلة فَصَارُوا يُهاجِمُون النَّقل ؛ ولهذا اشْتَغل عَدَدٌ كبير منهم في وضع التَّفاسير القُرآنيَّة ، وأمَّا الحديث فإنَّهم شَنُّوا عليه وعلى المُحدِّثين غَارةً شَعْوَاءَ وهَاجَمُوهم هُجومًا عَنيفًا ، وقد حَاوَل المُعْتَزِلة أنْ يُبْطِلُوا الحديث كلَّه من أَسَاسِه فقالوا : إنَّ خَبرَ الواحدِ العَدْلِ لا يُوجِب العلمَ ، ذلك بأنَّ الأَحَادِيثَ كُلَّها أَخْبَارُ آحَادٍ ، فإذا كانت أَخْبَار الآحاد لا تُوجِب العلمَ ، بَطَل الاسْتِدْلَالُ بشيءٍ من الحَدِيث .

وأَخيرًا تَمادى المُعْتَزِلة في تَهجُّمِهِم على المُحدِّثين ؛ فلمَّا انْتَهتْ إليهم السُّلطةُ في زمن المأمُون ـ وما بعد المأمُون ـ لم يَتورَّعُوا عن اضْطِهادِهم بِقطعِ أَرْزَاقِهم وحَمْلِهِم على الأَخْذِ بآرائِهم وأَقْوالِهم بالقُوَّةِ ؛ فكان ذلك ـ كَمَا رأيْنا ـ أعْظَمَ خَطَأٍ ارْتَكَبُوه في حَياتِهم ، وأهمَّ سببٍ من أسْبَابِ سُقُوطِهم .

ونَحنُ نَعْلَمُ أنَّ السَّلفَ كَانوا يَمْتَنعُون عن الخَوضِ في المَسائِل التي جاءت بها الفَلْسَفةُ ، فلمَّا وجَدُوا المُتكلِّمين من المُعْتَزِلة يَفْعَلُون ذلك اسْتَفْظَعُوا عَمَلَهم وهَاجَمُوهُم .

أيَّةُ غَلْطَةٍ فَاحِشَةٍ ارْتَكَبهَا المُعْتَزِلة بإعْلاَنِهم المِحْنَةَ واضْطِهَادهم عُلَمَاءَ الأُمَّة ...! وأَعْطَوا أعْدَاءَهُم غُلاةَ الحَنَابِلَة سِلاحًا يُقَاوِمُونَهم به ؛ فقد نُهِبتْ مَكتبةُ الكِنْديِّ الفيلسوفِ ، واضطرَّ المُحَاسِبيُّ أنْ يَخْتَفِيَ ، ولمَّا مَات لم يُصلِّ عليه سِوى أرْبَعةِ نَفر وهو الرَّجل الصَّالح العَابِد! ولُعِن الكَرابيسيّ في جنازة ابن حنبلٍ بأصْوَاتٍ عَالية ، وأُكْرِه على أنْ يَلْتَزِمَ بيتَه حتى مات . ولم يَقْتَصِرْ ضَررُ غُلاة الحَنْبَليَّة على مُهَاجَمة المُتكلِّمين والفَلاسفة ، بل إنَّه جَعَل غُلَاة الحَنَابِلَة يَتطرَّفُون في أقْوالِهِم تَطرُّفًا أدَّى بهم إلى التَّجْسِيم والتَّشْبِيه .

كان الأَشْعَرِيّ مُعْتَزليًّا ، ولكنه أدْرَك بِبَصرِه النَّافِذِ وعَقْلِه الرَّاجِحِ حَقِيقَةَ الوضْع... رأى الهُوَّة بين أهل السُّنَّة وبين أهلِ الاعْتِزَال في اتِّسَاعٍ ؛ فأعْلَن انْفِصَالَه عنْهُم ورُجُوعَه إلى حَظِيرةِ السُّنَّة ، واتَّخَذ طَرِيقًا وسَطًا بينها وبين مَذْهَبِ المُعْتَزِلة ، وقد صَادَف هذا العَمَلُ قَبُولًا لدى النَّاس ما عدا غُلاةَ الحَنَابِلَة .

وهذا ما بَدَأه الأَشْعَرِيُّ وأكْمَلَه من بَعْدِه أتْبَاعُه الكَثِيرُون الذين اعْتَنَقُوا مَذْهَبَه وسَارُوا على طَرِيقتِه وهم صَفْوةُ عُلماءِ الإسْلام في وقْتِهِم وخِيرة رِجَاله كالقاضي أبي بكر البَاقلَّاني المتوفَّى ٤٠٣هـ ، وابن فُورَك المتوفَّى ٤٠٦هـ ، وأبي إسْحَاق الإسْفرايينيّ المتوفَّى ٤١٨هـ ، وعبد القاهر البَغداديّ المتوفَّى ٤٢٩هـ ، والقَاضي أبي الطَّيب الطَّبريِّ المتوفَّى ٤٥٠هـ ، وأبي بكر البيهقيِّ المتوفَّى ٤٥٨هـ ، وأبي القَاسِم القُشيْريِّ المتوفَّى ٤٦٥هـ ، وأبي إسْحاق الشِّيرازيِّ ، رئيس المَدرسة النِّظَاميَّة ببغداد ، المتوفَّى ٤٧٦هـ ، وإمام الحَرَمَين أبي المعَالي الجُوَيني المتوفَّى ٤٧٨هـ ، والإمام الغَزالي المتوفَّى ٥٠٥هـ ، الذي أَصْبحَت الأَشْعَرِيَّة بجُهودِه كلامًا مَقبولًا في الإسلام ، وابن تُومرت المتوفَّى ٥٢٤هـ تلميذ الغزالي ، الذي نَشَر الأَشْعَرِيَّة في بلاد المغرب ، والشَّهْرَسْتَانيّ المتوفَّى ٥٤٨هـ... وكثيرٌ غيرُهم شَرحُوا عَقَائِدَ الأَشْعَرِيّ

ونَظمُوهَا وزَادُوا عَليْهَا ودَافَعُوا عَنْهَا، بالأدلَّةِ والبَراهِين العَقْليَّة، فكان لهم أَكْبرُ الفَضْل وأَعْظَمُ الأَثَر في نَجَاحِ المَذْهَبِ الأَشْعَرِيّ وانْتِشَاره.

فلمَّا قَامَ الأَشَاعرةُ أَعَادُوا تَنْظِيمَ عِلْم الكَلَام على قَاعدِة «أنَّ النَّقل هو الأَسَاس وأنَّ العَقْل خَادِمٌ للنَّقل ووسيلةٌ لإثْبَاتِه والبُرهَان على صِحَّتِه».

فالعَقلُ ـ على رأي الغَزالي ـ هو الأداة التي يُمْكِنُ أنْ نَعْرِفَ بِوَاسطَتِهَا صِدقَ النَّقل، وهو أيضًا السّلاحُ الذي يُدافَعُ به عن الشَّرع، ولذلك فإنَّه عرَّف الكَلاَم بقوله: «علمٌ مَقْصُودُه حِفظُ عَقِيدة أهل السُّنَّة وحِراسَتُها عن تَشْويشِ أهل البِدْعَة».

وأوْرَدَ ابن خلدون تَعريفًا آخرَ لعلم الكلام فقال: «هو علمٌ يَتَضمَّن الحِجَاجَ عن العَقَائِدِ الإيمانيَّةِ بالأَدلَّةِ العَقْليَّة، والرَّدُّ على المُبْتَدِعةِ المُنْحَرِفِين في الاعْتِقَادَاتِ عن مَذَاهِب السَّلفِ وأهلِ السُّنَّة». وأَخَذَ بَعْد ذلك يشْرح هذا التَّعريفَ بقوله: «إنَّ عِلْم الكَلام إنَّما هو العَقَائِد الإيمانيَّةُ بعد فَرْضِهَا صَحِيحَةً من الشَّرعِ من حيثُ يُمكِنُ أنْ يُسْتدلَّ عليها بالأَدِلَّة العَقْليَّةِ، فَتُرفَع البِدعُ وتَزُول الشُّكُوك والشُّبَهُ عن تِلْك العَقَائِدِ». ويقول ابن خلدون: «إنَّ الأَشَاعرةَ نَظَرُوا في مُقدِّمَاتِ عِلْمِ الكَلَام القَديمَةِ؛ فَتَركُوا مَا لَه اخْتِلَاطٌ بالفَلْسَفة ـ وكانت مَسَائِلُ الكَلَام قد اخْتَلطَتْ بمَسَائِلِ الفَلْسَفة بحيث لا يُمْكِنُ التَّمييزُ بينها ـ وصَارُوا في الطَّريقة الجَديدة ـ أي الأَشْعَرِيَّة ـ يَردُّون على مَسَائِلِ الفَلْسَفة التي لا تَتَّفِق مع العَقَائِدِ الدِّينيَّة».

من غير العَسِير عَليْنَا بعْد هذا أنْ نُدرك أنَّ ذلك المَذْهَب الكَلاميَّ الجَديدَ «الأَشْعَرِيَّة»، والذي حَازَ رِضا أهل السُّنَّة وقَبُولَهم ـ هو ثَمرةٌ من ثِمَارِ الوسطيَّة وأَثرٌ حسنٌ من آثَارِهَا، فالأَشَاعِرة نَجَحُوا في أنْ يَنْتَزِعُوا فكرةَ التَّشْبيه من أذْهان النَّاسِ؛ فقد جَعَلُوا المُسلمين ـ رغمَ عَدَائِهم الشَّديدِ للكَلَام

والمُتكلّمين ـ يَعُودُون فَيَقْبَلُون أَسَالِيبَ الكَلَام ويَسْتَخْدِمُونَها في الدِّفاع عن الدِّين ؛ ولهذا فإنَّ الأَشْعَرِيَّة عَالَجُوا المسَائِل نفسها التي كان المُعْتَزِلةُ مِن قبلُ يُعالجُونَها وأصْدَرُوا فيها أَحْكَامًا تُوافق السُّنَّة . وقد كان هذا هو السَّببَ الذي جَعَل غُلَاةَ الحَنَابِلَة لا يَرْضَون عن الأَشْعَرِيِّ ، ودَفَعَهُم إلى مُقَاومَتِهِم بالقوَّةِ نفسِها التي كانوا يُقَاوِمُونَ بها المُعْتَزِلة ، وانْبَرى ابنُ تَيْمِيَّةَ الحرَّانيّ للرَّدِّ عليهم على الطَّرِيقة الحَنْبَليَّة . ومن الأمثلة الدَّالةِ على أنَّ الأَشَاعِرةَ أَخَذُوا طَرِيقًا وسَطًا بين السُّنَّة والاعتزال :

الصِّفات الأَزليَّة :

يَرى ابن تَيْمِيَّة أنَّ في كَلَامِ بعض الأَشَاعِرةِ شَيئًا من نفي الصِّفَات الذي أَخَذُوه عن المُعْتَزِلة . ومع أنَّ الأَشَاعِرةَ رَجَعُوا إلى قَولِ السَّلفِ في إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ إلَّا أنَّهم اخْتَصرُوهَا ورَدُّوهَا إلى سبع صِفَاتِ أَزَلِيَّةٍ فقط ؛ وهي : القُدرة ، والعِلْم ، والحَيَاة ، والإرَادة ، والسَّمع ، والبَصر ، والكَلَام . وقالوا : إنَّ الأَسْمَاءَ المُشْتَقَّة من هذه الصِّفَات السَّبعِ أَزَلِيَّةٌ ، وأَمَّا الأَسْمَاء المُشْتَقَّةُ من صِفَاتِ أَفْعَالِه كالخَالِق والرَّزَّاق والمُعِزّ والمُذلّ فغَيرُ أَزَلِيَّة .

قُلْتُ : وغاب عن ابنِ تَيْمِيَّة أنَّ الأَشاعرةَ وإنْ حَصَرُوا الصِّفَاتِ في هذه السَّبع إلَّا أنَّهم لم يُنْكِرُوا شيئًا من صِفَاتِ الأَفْعَالِ ، وذلك حتى لا يَشْتَبه على النَّاس الأمرُ فيَعْتَقِدُون قِدَمَ مُتَعَلّقَات صِفَاتِ الأَفْعَال ، بِمَعْنَى أنَّ فِعْلَ التَّخْليق يَقْتَضِي مَخْلُوقًا ، وبالتَّالي نِسْبَة القِدَم إلى المخلوق ، كَما تَورَّط ابنُ تَيْمِية ذاتُه في القَولِ بِقِدَم العَالَم .

كلام الله تعالى :

قال غلاة الحَنَابِلَة : إنَّ كَلامَه تَعَالى أَزَليٌّ ، حتى حُرُوف القُرآن عدَّها

بعض الحَنَابِلَةِ قَدِيمَةٌ غيرَ مَخْلُوقَة . والمُعْتَزِلَة قَالُوا : إنَّ كَلَامَ الله حَادِثٌ في مَحِلٍّ ، ولذلك فالقُرآن حَادِث . أمَّا الأَشْعَرِيّ فقد أَبْدَع - كما يقول الشَّهْرَسْتَانِيّ - قَولًا ثَالثًا وَسَطًا بين القَوْلَين الأَوَّلَين ، وحَكَم بأنَّ مَا نَقْرؤه من القُرآن كَلَامُ الله على المَجَاز لا على الحَقِيقَة . أمَّا كَلَام الله نَفْسُه فقَدِيمٌ غيرُ مَخْلُوق . ولإثْبَات صِحَّة هذا المَوقِف الذي اتَّخَذَه الأَشَاعِرَة حِيَالَ مَسْأَلةِ الكَلَام رَفضُوا تَعْرِيف المُعْتَزِلة للكَلَام ، وقَالُوا : إنَّ حَقِيقَة الكَلَام ليست الحُرُوفَ والأَصْوَاتَ ، بل هي الكَلَام النَّفْسيُّ القَائِمُ بالنَّفْسِ الإنْسَانيَّة ؛ فكَلَام الله النَّفْسيّ قَدِيمٌ والقُرآن لذلك قَدِيم ، أمَّا الحُرُوفُ والأَصْوَاتُ أو القِرَاءةُ التي هي دِلَالَةٌ على الكَلَام النَّفْسيُّ والتي هي فعل القَارِئ - فَمخْلُوقَةٌ .

التَّشْبِيهُ والتَّجْسِيم :

كان المجسمة يَتَمسَّكُون بآيات التَّشْبِيه والتَّجْسِيم ويأْخُذُونَها على الظَّاهر ، على حين كان المُعْتَزِلة يَرْفُضُونَها على عِلَّاتِها ويَعْمِدُون إلى تَأْوِيلِها .

أمَّا الأَشَاعِرَةُ فَقَد أَقَرُّوا دعاة التجسيم على قَوْلِهم بالرُّؤيَة السَّعيدةِ ، وخَالَفُوهُم في بَاقي مَسَائِل التَّشْبِيه والتَّجْسِيم وتَأَوَّلُوا الآياتِ الوَارِدَةَ فيها كَمَا يَتَأَوَّلُها المُعْتَزِلةُ ؛ فَقَالُوا في وجْه الله تَعَالى : إنَّه الله ، وفي يَدِه : إنَّها قُدرتُه ، وفي عَيْنِه تعالى : إنَّها رُؤيتُه للأَشْيَاء . ومَنَعُوا أنَّ يُوصَفَ الله بالاسْتِقْرَار على العَرْشِ ، ونَزَّهُوه تَعَالى عن ذلك ؛ لأَنَّه لا يَسْتَقِرُّ على جِسْمٍ إلَّا جِسْمٌ ، ولا يَحِلُّ فيه إلَّا عَرَضٌ ، والله تَعَالى ليس بجِسْمٍ ولا عَرَضٍ . وتَأَوَّل البَغْدَاديُّ كَلِمَة « العَرش » في الآية : ﴿ٱلْعَرْشِ﴾ [طه:٥] ، على أَنَّها « المُلْك » فكَأَنَّه تَعَالى أَرَاد أنْ يَقُولَ : إنَّ المُلْكَ لم يَسْتَوِ لأَحدٍ غَيْرِه . ونَفَى الأَشَاعِرَة الجِهَةَ أيضًا ، فإذا اخْتَصَصْنَا الله فوق بجِهَةٍ فلأَنَّها أَشْرفُ الجِهَاتِ ، وليس لأَنَّه

تَعَالى حَقِيقَةً فوقُ ، وإذا رَفَعْنَا أيْدِينَا إلى السَّماءِ في الدُّعَاءِ ، فذلك زيادةٌ في الاحْتِرَام لله وليس مَعْنَاه أنَّه تَعَالى في السَّماءِ .

الكَسْبُ :

غُلَاة الحَنَابِلَةِ كانوا يَعْتَقِدُون أنَّ الله خَالِقُ أَفْعَال العِبَاد ، والعِبَادُ لا صُنْعَ لهم في أَفْعَالِهِم ولا تَقْدِيرَ . والمُعْتَزِلةُ كانوا يَرَونَ أنَّ العِبَادَ هم الذين يَخْلُقُونَ أَفْعَالَهم والله تَعَالى لا صُنْعَ له في أَفْعَالِ عِبَادِه ولا تَقْدِيرَ ؛ فلمَّا قَام الأَشَاعِرَة سَلَكُوا بين ذَيْنِك القَوْلَين المُتَنَاقِضَينِ طَرِيقًا وسَطًا أيضًا ؛ فاعْتَرضُوا على الحَنَابِلَةِ ؛ لأنَّه يَلْزَمُهُم إنْكَارُ ضَرُورَةِ التَّفْرِقَةِ بين الحَرَكَةِ الضَّروريَّةِ ـ الرَّعْدة ـ وبين الحَرَكة الاخْتِيارِيَّة ، واعْتَرضُوا على المُعْتَزِلة ؛ لأَنَّهم نَسَبُوا الخَلْقَ إلى مَنْ لا يَعْلَمُ حَقِيقَةَ ما يَخْلُقُه من الحَرَكَاتِ . فالقَولُ بالجَبْرِ ـ على رأي الأَشَاعِرة ـ مُحَالٌ بَاطِلٌ ، ونِسْبةُ الخَلْقِ إلى العِبَادِ اقْتِحَامٌ هَائِلٌ .

جُذُور المذهب الأَشْعَرِيّ

تمهيد :

لمَّا غَاصَ الإمامُ الأَشْعَرِيّ في المذْهب الاعْتِزَالِيّ وسَبَر مَسائِلَه على ما هو المشْهُور ، وكان من صِفَاتِ الإنْسَانِ المُخْلِصِ النِّيَّةَ لله تعالى أنَّه لا يَنْجرِفُ وراءَ التَّقلِيد ولو كان الذي يُقلِّدُه هو إمامَ العُلماء جَميعًا ، بل لا بُدَّ أنْ يُعْمِلَ فِكْرَه ويَنْظُرَ في الفكرِ الذي يَتَبنَّاه ويُدَافِعُ من أجلِه ، ولا عَيْبَ على الإنْسَان أنْ يَظُنَّ الحقَّ في قولٍ ثم إذا تَبَيَّن له بالدَّليل القويم اعْوِجَاجُ أمْره تَرَاجَع عنه إلى غَيْرِه ممَّا يَنْكَشِف له ، بل هذا يَدُلُّ على صَفَاءِ جَوْهَرِه وهِمَّتِه العَالِيَةِ وإخْلَاصِه العَمِيق ـ قُلنا : لمَّا جَعَل الإمام الأَشْعَرِيّ يَنْظُر في مَسَائِل المُعْتَزِلة مَسْأَلَةً مَسْأَلَةً ، بَانَ له خَطَؤهُم في كثيرٍ مِنْهَا ؛ فَجَعَل يُنَاقِشُ مَشَايِخَهم

مرَّة يَلُوَ الأُخْرَى حتى يَتَبيَّنَ ما هو الحقُّ ، وكان يَتَقصَّد الاعْتِرَاضَ عليهم وتوجيهَ الإيرَادَاتِ الوَارِدةِ عليهم كما هو مَعْلُوم ، ثم مع تكاثُرِ المَسَائِلِ التي تَبيَّن له ـ رحِمه الله ـ غَلطُهُم فيها ، كان لا بُدَّ له أنْ يَفْهَمَ أنَّ الأُصُولَ التي بَنوا عليها مَذْهَبَهُم يَلْزَمُ إعَادَةُ النَّظَرِ فيها .

وهذا أَنْتَجَ عنده حَصِيلةً من الأفْكَارِ والمَعَاني دَفَعَتْه لكي يَنْعَزِلَ بِنَفْسِه فَتْرَةً كانت بالنِّسْبةِ إليه كَافِيَةً للوصُول إلى مَنْهَجٍ عَقْلِيٍّ مُتَكَامِلٍ يُمْكِن به الوصُولُ إلى المَعَاني الصَّحيحَةِ مِن القُرآن والسُّنَّة ، وإلى بِنَاءِ فَهْمٍ عَمِيقٍ من الأَخْبَارِ والنُّصُوصِ الوَارِدَة في الشَّريعةِ الكَاملةِ ، بحيث لا يَكُون هذا الفَهْمُ مُتعارِضًا مع أمرٍ يُؤَيِّدُه العَقْلُ ، ولا يُؤدِّي إلى تَضَارُبٍ بين ذَاتِ النُّصُوصِ حتى لا يَكُونَ فيه إسْقَاطُهَا ، ويكون مُنْسَجِمًا ومُفسِّرًا وموضِّحًا في الوقْتِ نفسِه لأَقْوالِ السَّلف المَشْهُودِ لهم من صاحب الشَّريعة بالصَّلاح والتَّقوى .

ثُمَّ إنَّه دوَّن مَا وصَلَ إليه في كُتب ، هذه الكُتبُ هي التي أخْرجَهَا إلى النَّاسِ ، ثُمَّ دَعَاهُم إليها وصَار يُنَاظِرُ المُخَالِفين بِنَاءً على القَواعِدِ التي وصَلَ إليها أو اخْتَارَها . ولمَّا اشْتُهِرتْ هذه الأَقْوَال والقَواعِدُ ونَظَر فيها عُلماءُ الشَّريعةِ بطبيعة الحالِ ، ورأَوها مُطَابِقَةً لِما يَفْهَمُونَه هم وما كان قد وصَلَ إليهم من أقْوَال السَّلف الصَّالح من الصَّحابة والتَّابعين ، والقُرآن الكَريم والسُّنَّةِ المُشرَّفَة ـ اتَّفَقُوا بعدَ هذا النَّظَرِ والاجْتِهَادِ على أنَّ الإمامَ أبَا الحَسن الأَشْعَرِيَّ هو المُمثِّل الحَقِيقيُّ لأهلِ السُّنَّة والجَماعة ، وأنَّه هو الذي أظْهَر طَرِيقَتَهُم وردَّ على المُخَالِفين .

ويُفْهَمُ من هذا العَرضِ المُجْمَل ، أنَّ الإمام الأشعريَّ لم يَنْتَقِلْ من مَذْهَبِ الاعْتِزَال إلى مَذْهَبِ أهل السُّنَّة بين يومٍ وليْلة ، كَما يَفْهَم الكَثِيرُ من

عَوامِّ النَّاسِ، بل اللَّائقُ بحالِ الإمام ـ كَما ورَد في سِيرتِه من أَخْبارٍ ـ والمُنَاسِبُ لِمَا جَرت عليه أحْوَالُ بَنِي آدمَ عامَّةً هو التَّكَامُل التَّدريجيّ الذي لا بُدَّ أنْ يَمُرَّ به كلُّ إنْسَانٍ يُحَاوِلُ الوُصُولَ إلى المَذْهَبِ الحقّ، والمُعَانَاة التَّامَّة من التَّفكِير والمُناضَلة للمُخالِفين التي لا بُدَّ أنْ يَتعرَّض لها أيُّ إنسان.

ولم يَبْتَدِع الإمام الأَشْعَرِيُّ مَذْهَبه ابْتِداعًا، بل كان عَمَلُه ـ كما قُلنَا ـ عِبَارَةً عن شَرْحٍ لأَقْوالِ أهل السُّنَّة وتدعيمٍ لها.

أَقْوَالُ أكَابِرِ العُلماءِ في مَنهَجِ الإمام الأَشْعَرِيّ:

قال القَاضي عِياض في ترجمته: «وصنَّف لأهل السُّنَّة التَّصانيفَ، وأقام الحُجَجَ على إثْبَات السُّنَّة، وما نفاه أهلُ البدع من صِفَاتِ الله تَعَالى ورؤيتِه وقِدَمِ كَلَامه وقُدْرَتِه وأمورِ السَّمع الوَارِدَة من الصِّراطِ والميزان والشَّفاعةِ والحوْضِ وفتنةِ القبر مما نَفَتْ المُعْتَزِلة، وغيرِ ذلك من مَذَاهِب أهل السُّنَّة والحديثِ، فأقام الحُجَجَ الواضحةَ عليها من الكِتَابِ والسُّنَّة والدَّلائِل الواضحة العَقْليَّةِ، ودفَع شُبَهَ المُبتدِعَة ومَن بعدَهم من المُلْحِدَة والرَّافِضَة.

وصنَّف في ذلك التَّصَانِيفَ المَبْسُوطَة التي نفع الله بها الأُمَّةَ، ونَاظَر المُعْتَزِلة، وكان يَقْصِدُهُم بِنَفْسه للمُناظرة، وكُلِّم في ذلك، فقيل له: كيف تُخَالِطُ أهل البِدع وقد أُمِرتَ بهجرِهم؟ وكان أمرُهم في ذلك الوقتِ شَائعًا وكلِمتُهم غالبةً. فقال: هُمْ أهل الرِّياسَةِ، وفيهم الوَالي والقَاضي، فهُم لِرِيَاسَتِهم لا يَنْزِلُون إليَّ، فإنْ لم نَسِرْ إليهم فكيف يَظهر الحقُّ ويُعلَمُ أنَّ لأهله نَاصِرًا بالحُجَّة. فلمَّا كثُرت تَواليفُه وانْتُفِع بقوله، وظهَر لأهل الحديث والفقه ذَبُّه عن السُّنن والدِّين ـ تعلَّق بِكُتبِه أهلُ السُّنَّة وأخذوا عنه ودَرَسُوا عليه وتَفقَّهُوا في طَرِيقِه، وكَثُر طَلَبتُه وأتْبَاعُه لتَعلُّم تلك الطُّرقِ في الذبِّ عن

السُّنَّةِ، وبسْط الحُجَج والأدلَّةِ في نصْر المِلَّة، فَسُمُّوا باسمه، وتلاهم أتْبَاعُهم وطَلَبتُهم فعُرِفُوا بذلك، وإنَّما كانوا يُعْرَفُونَ قبل ذلك بالمُثْبِتَة؛ سِمة عرَّفتْهم بها المُعْتَزِلة؛ إذْ أثْبَتُوا من السُّنَّة والشَّرع ما نَفوه».

فبهذِه السِّمةِ أوَّلًا كان يُعرَف أئمَّةُ الذَّبِّ عن السُّنَّة من أهل الحديث كالمُحاسِبي وابن كُلَّاب وعبد العزيز بن عبد الملك المكيّ و الكرابيسيّ، إلى أنْ جاء أبو الحسن وأشْهر نفسَه فنُسِب طَلبتُه والمُتفقِّهَةُ عليه في عِلْمِه بِنَسبِه، كما نُسِبَ أصحاب الشَّافعي إلى نَسَبِه، وأصحابُ مالك وأبي حنيفة، وغيرَهم من الأئمَّة إلى أسْمَاءِ أئمَّتِهم الذين دَرَسُوا كُتُبَهم وتَفقَّهُوا بِطُرُقِهم في الشَّريعَة، وهم لم يُحْدِثُوا فيها ما ليس منها، فكذلك أبو الحسن؛ فأهلُ المشرِق والمغرِبِ بحُجَجِه يَحْتجُون وعلى مِنْهَاجِه يَذْهَبُون، وقد أثْنى عليه خَلقٌ كثير، وأثْنوا على مَذْهبِه وطَرِيقِه؛ منهم:

الإمام تَاج الدِّين السُّبكي، قال: «اعلم أنَّ أبا الحسن لم يُبْدِعْ رأيًا، ولم يُنْشِئْ مَذْهَبًا، وإنَّما هو مُقَرِّرٌ لمذاهِبِ السَّلف، مُنَاضِلٌ عمَّا كان عليه أصحابُ رسول الله ﷺ، فالانْتِسَاب إليه إنَّما هو باعْتِبَار أنَّه عَقَدَ على طريق السَّلف نِطَاقًا وتمسَّك به، وأقام الحُجَجَ والبَرَاهِينَ عليه».

وقال في موضعٍ آخرَ: «قال المايورقيُّ: ولم يكن أبو الحسن أوَّلَ مُتكلِّمٍ بلسانِ أهلِ السُّنة، إنما جرى على سَنَنِ غيره، وعلى نُصرة مذهبٍ معروف، فزادَ المذهب حُجَّةً وبَيانًا، ولم يَبْتَدِعْ مقالةً اخترَعها ولا مَذهبًا انفرد به، ألا تَرى أنَّ مَذْهَبَ أهلِ المدينةِ نُسِبَ إلى مالك، ومن كان على مَذْهَبِ أهلِ المدينةِ يُقالُ له مَالكيٌّ، ومالِكٌ إنما جَرى على سَنَنِ من كان قبلَه وكان كثيرَ الاتِّبَاعِ لهم، إلَّا أنَّه لمَّا زاد المذهبَ بَيانًا وبَسْطًا عُزي إليه، كذلك أبو

الحسن الأَشْعَرِيّ ، لا فرق ، ليس له في مَذْهَبِ السَّلَفِ أكثرُ من بَسْطِه وشرْحِه وتَواليفِه في نُصْرتِه .

وقال البيهقيّ : « إلى أنْ بَلغت النَّوبَةُ إلى شيخِنا أبي الحسن الأَشْعَرِيّ رحمه الله ، فلم يُحدِثْ في دِين الله حَدَثًا ، ولم يَأتِ فيه ببدعةٍ ، بل أخَذ أقاويلَ الصَّحابَةِ والتَّابِعينَ ومَنْ بعدَهم من الأئمَّةِ في أُصُول الدِّين فنَصَرهَا بزيادةِ شَرْحٍ وتَبيين ، وأنَّ ما قالوا وجاء به الشَّرْعُ في الأُصُولِ صحيحٌ في العُقولِ ، بخلافِ ما زَعَم أهلُ الأهواء من أنَّ بَعضَه لا يَسْتَقيمُ في الآراءِ ، فكان في بيانِه وثُبوتِه ما لم يَدُلَّ عليه أهلُ السُّنَّة والجَماعة ، ونُصرة أقاويل من مَضَى من الأئمَّةِ كأبي حنيفة وسُفيان الثَّوريّ من أهل الكوفة ، والأوزاعيّ وغيرِه من أهل الشَّام ، ومالكٍ والشَّافعيّ من أهل الحَرمَين ومَنْ نَحَا نَحْوَهمَا مِن أهل الحجاز وغيرِها من سَائِر البلاد ، وكأحمدَ بنِ حَنْبَل وغيرِه من أهل الحديث ، واللَّيثِ بنِ سعد وغيرِه ، وأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البُخَاريّ ، وأبي الحسين مُسلِم بن الحجَّاج النَيْسَابوريّ إمامي أهلِ الآثار ... إلى أنْ قال : وصار رأسًا في العِلْمِ من أهل السُّنَّة في قَديم الدَّهر وحَديثِه ، وبذلك وعَد سيدُنا المصطفى ﷺ أُمَّتَه فيما رَوى عنه أبو هريرةَ أنَّه قال : « يَبْعَثُ الله لهذه الأُمَّة على رأس كلِّ مئة سَنة من يُجدِّدُ لها دينَها » . ثُمَّ سَاق حديثَ الأَشْعريين الذي أشَار إليه أيضًا القَاضي عِيَاض ، وهو أنَّ رسول الله ﷺ قال : « يَقْدَمُ قَومٌ هم أرقُّ أفْئدةً مِنْكُم » . فَقَدِم الأشْعريُّون فيهم أبو موسى .

ثُمَّ قال البَيْهقيّ : « وحين كَثُرت المُبْتَدِعَةُ في هذه الأُمَّةِ ، وترَكُوا ظَاهرَ الكِتَاب والسُّنَّة ، وأنْكَرُوا ما وَرَد أنَّه من صِفَاتِ الله تَعَالى نحو الحياةِ والقُدرةِ والعلمِ والمَشِيئَةِ والسَّمعِ والبصرِ والكَلامِ والبَقَاءِ ، وجَحَدُوا ما دلَّ عليه من المِعْرَاج وعذابِ القبر والميزان ، وأنَّ أهلَ الإيمان يَخْرُجونَ من النِّيران ، وما

لنبيِّنا ﷺ من الحَوْضِ والشَّفَاعة، وما لأهل الجنَّة من الرُّؤيَة، وأنَّ الخُلفاءَ الأربعةَ كانوا مُحقِّين فيما قَاموا به من الوِلاية، وزعموا أنَّ شيئًا من ذلك لا يَسْتقيمُ ولا يَصِحُّ على العقلِ والرَّأي؛ أَخرجَ الله من نَسْلِ أبي موسى الأَشْعَرِيِّ ﷺ إمامًا؛ قام بنُصرة دين الله، وجاهَد بلسَانِه وبَيانِه مَنْ صدَّ عن سبيلِ الله، وزاد في التَّبيين لأهلِ اليقين أنَّ ما جاء به الكِتَابُ والسُّنَّةُ وما كان عليه سَلفُ هذه الأُمَّةِ مُستقيمٌ على العُقولِ الصَّحيحةِ».

قال الإمام السُّبكيّ عن كتاب البيْهقيّ الذي نقلنا منه بعضًا: «وقد تَضمَّن هذا الكِتَاب ـ وقَائِلُه مَن علِمت من الحفظ والدِّين والوَرَعِ والاطِّلاعِ والمعرفة والثِّقة والأمانةِ والتَّثبُّتِ ـ أنَّ الصَّحابةَ ومن تبِعهم بإحسانٍ من عُلماءِ الأُمَّةِ فُقهائِها ومُحدِّثيها على عَقِيدةِ الأَشْعَرِيّ، بل الأَشْعَرِيُّ على عَقِيدتِهم؛ قام ونَاضَل عنها وحمَى حوْزَتها من أنْ تَنالَهَا أيدي المُبْطِلين وتَحْريفُ الغَالِين».

عَقِيدَة الإمام الأَشْعَرِيّ في ذَاتِ الله عز وجل وصِفَاتِه:

تَنْزيه الله تَعَالى:

الله تَعَالى لا يَجُوزُ أنْ يُقَالَ: إنَّهُ في زمانٍ، كما قال ابن تَيْمِيَّة والبَراغماتيَّة، وزاد ابن تَيْمِيَّة عليهم أنَّ المخْلُوقَاتِ لم تزل موجودةً، ولم يُوجَد الله تَعَالى قطّ في زمانٍ إلَّا ومعه مَخْلُوقٌ من مَخْلُوقاتِه، وهذه الفِكرةُ هي المُسمَّاة بالقِدَمِ النَّوعيِّ للعَالَم، وهي فكرةٌ باطِلَةٌ، فالمَخْلُوقَاتُ كُلُّها حَادثةٌ لها أوَّلُ، والله تَعَالى لا أوَّلَ له، كما ذكرنا.

وحاصِلُ المعنى أنَّه يَجِبُ على المُكلَّف اعْتِقَادُ أنَّ الله تَعَالى قَديمٌ لم يُسْبَقْ بعَدَمِ نفسِه ولا بغيرِهِ، والمُراد بالقِدم هنا القِدَمُ الذَّاتيُّ؛ لأنَّه المُخْتصُّ به تَعَالى لِرُجوعِه إلى وُجُوبِ الوُجودِ، فهو صِفةٌ نفْسيَّةٌ، وأمَّا القِدمُ الزَّمانيُّ المشَارُ إليه

فليس بمُراد ، فهو عبارةٌ عن مُرورِ الأَزْمِنَةِ على الشيء مع بَقائِه ، وهو مُحالٌ على الله تَعالى ؛ لأَنَّ الله يَتقدَّسُ عن الزَّمانِ كَما يَتقدَّسُ عن المَكانِ .

أقوال الصَّحابةِ والتَّابعينَ والأئمَّةِ التي تَدُلُّ على التَّنزيهِ :

سأَعرِضُ ـ فيما يلي ـ مجموعةً مِن النُّقولِ عن كِبارِ الصَّحابةِ والتَّابِعينَ وأَئِمَّةِ المَذاهِبِ الأَرْبعةِ وغَيرِهم ، والتي تَدُلُّ على تَنْزيهِ الله تَعالى عن المكانِ والجِهَةِ .

قال الصَّحابي الجليل والخليفة الرَّاشد سيدنا عليّ ﷺ المتوفَّى ٤٠هـ ما نصُّه : « كان الله ولا مَكانَ ، وهو الآنَ عَلى ما عَليه كانَ » ، أي : بِلا مَكانٍ . وقال أيضًا : « إنَّ الله تعالى خَلَقَ العَرشَ إظْهارًا لِقُدرتِه لا مَكانًا لِذاته » . وقال أيضًا : « مَنْ زَعَمَ أنَّ إلهنا مَحْدُودٌ فقد جَهِلَ الخَالِقَ المَعْبُودَ » . المَحْدُود : ما له حَجْمٌ ، صَغيرًا كان أو كَبيرًا .

وقال التَّابعي الجليل الإمام علي زين العابدين بن الحُسين بن عليّ ﷺ المتوفَّى ٩٤هـ ما نصُّه : « أنتَ الله الذي لا يَحْويكَ مَكانٌ » . وقال أيضًا : « أنت الله الذي لا تُحَدُّ فتكون مَحْدودًا » .

وقال الإمامُ جعفرٌ الصَّادق بن محمد الباقر بن عليّ زين العابدين بن الحُسين ـ رضوان الله عليهم ـ المتوفَّى ١٤٨هـ ما نصُّه : « مَنْ زَعَم أنَّ الله في شيءٍ ، أو مِن شيءٍ ، أو على شيءٍ ؛ فقد أَشْرَكَ ؛ إذْ لو كان على شيءٍ لكان مَحْمُولًا ، ولو كان في شيء لكان مَحْصُورًا ، ولو كان من شيء لكان مُحْدَثًا ـ أي : مَخْلُوقًا » .

قال الإمامُ المُجْتهِدُ أبو حنيفةَ النُّعمان بن ثابت ﷺ المتوفَّى ١٥٠هـ أحدُ مشاهيرِ عُلماءِ السَّلف وإمامُ المذهب الحَنفيّ ـ ما نصُّه : « والله تَعالى

يُرى في الآخرةِ ، ويَراه المؤمنُون وهم في الجنَّة بأَعيُنِ رؤوسهم بلا تَشْبيهٍ ولا كَمِّيَّةٍ ، ولا يكونُ بينه وبينَ خلقِه مَسافةٌ » . وقال أيضًا في كتابِه « الوصيَّة » : « ولِقاءُ الله تَعَالى لأهْلِ الجَنَّةِ بِلا كَيْفٍ ولا تَشْبِيهٍ ولا جِهَةٍ ـ حقٌّ » . وقال أيضًا : « قلتَ : أرأيتَ لو قيل : أينَ الله تعالى؟ فقال ـ أي أبو حنيفة ـ : يقال له : كانَ الله تعالَى ولَا مَكانَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الخَلْقَ ، وكان الله تَعالى ولم يَكُنْ أَيْنٌ ولا خَلْقٌ ولَا شيءٌ ، وهو خَالِقُ كُلِّ شيء » .

وقال أيضًا : « ونُقِرُّ بأنَّ الله سُبحانه وتَعالى على العَرشِ اسْتَوى مِن غيرِ أنْ يكُونَ له حاجةٌ إليه واسْتِقْرارٌ عليه ، وهو حَافظُ العرشِ وغيرِ العرش من غيرِ احْتِيَاجٍ ، فلو كان مُحْتاجًا لمَا قَدَر على إيجادِ العَالَم وتدبيرِه كالمَخْلُوقِينَ ، ولو كان مُحْتَاجًا إلى الجُلُوسِ والقَرَارِ فقَبْلَ خَلْقِ العَرشِ أين كان الله ؟ تَعَالى الله عن ذلك عُلُوًّا كَبيرًا » .

وقال الإمام المُجْتهِدُ محمَّدُ بن إدريسَ الشَّافعيُّ ﷺ إمامُ المذهب الشَّافعيِّ المتوفَّى ٢٠٤هـ ما نصُّه : « إنَّه تَعَالى كانَ ولا مَكَانَ ، فخَلَقَ المكانَ وهو على صِفَةِ الأزليَّة ، كَما كان قَبْلَ خلقِه المكانَ ، لا يَجُوزُ عليه التَّغييرُ في ذَاتِه ولا التَّبديلُ في صِفَاتِه » .

وأمَّا الإمام المُجْتهِدُ الجليلُ أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشَّيبانيُّ المتوفَّى ٢٤١هـ ﷺ إمامُ المذهبِ الحَنْبليّ وأحدُ الأئمَّة الأرْبعة ـ فقد ذكَر الشَّيخُ ابنُ حجَر الهَيْتَمِيُّ أنَّه كان من المُنزِّهينَ لله تعالى عن الجِهَةِ والجِسْميَّة ، ثم قال ابنُ حجر ما نصُّه : « وما اشْتُهر بين جَهلة المَنْسُوبِين إلى هذا الإمامِ الأعْظَمِ المُجْتهِد من أنَّه قَائِلٌ بشيءٍ مِن الجِهَةِ أو نَحْوِهَا ـ فكَذِبٌ وبُهْتَانٌ وافْتِرَاءٌ عليه » .

قال البيْهَقيُّ في مَناقِبِ أحمدَ : وأنْبَأنا الحَاكِمُ قال : حدثنا أبو عمرو بنُ السَّماك ، قال : حدثنا حنبلُ بن إسحاقَ ، قال : سمعتُ عمي أبا عبد الله ـ يعني الإمام أحمدَ ـ يقول : « احْتجُّوا عليَّ يومئذٍ ـ يَعني يومَ نُوظِر في دارِ أميرِ المؤمنين ـ فقالوا : تجيءُ سورةُ البقرة يومَ القيامةِ وتجيءُ سورةُ تَبارك ، فقلت لهم : إنَّما هو الثَّوابُ ، قال الله تعالى : ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر : ٢٢] إنَّما تأتي قُدرتُه ، وإنَّما القُرآنُ أمْثَالٌ ومَواعِظُ » .

قال البيْهقيّ : « هذا إسنادٌ صحيحٌ لا غُبارَ عليه » ، ثُمَّ قال : وفيه دليلٌ على أنَّه كان لا يَعْتَقِدُ في المجيءِ الذي ورَد به الكِتابُ ، والنُّزُولِ الذي ورَدت به السُّنَّةُ انْتِقَالاً من مكانٍ إلى مكانٍ كَمجيءِ ذَواتِ الأجسامِ ونُزولِها ، وإنَّما هو عِبارةٌ عن ظُهورِ آياتِ قُدْرتِه ، فإنَّهم لمَّا زعَموا أنَّ القُرآنَ لو كانَ كَلَامَ الله وصِفَةً من صِفَاتِ ذَاتِه لم يَجُزْ عليه المَجيءُ والإتْيَانُ ؛ فأجابَهم أبو عبد الله إنَّما يَجيءُ ثَوابُ قِراءتِه التي يُريدُ إظهارَها يومئذٍ ، فَعبَّر عن إظْهارِه إيَّاهَا بمَجيئِه . وهذا الجَوابُ الذي أجابَهُم به أبو عبد الله لا يَهْتدِي إليه إلَّا الحُذَّاقُ من أهلِ العِلْمِ المُنَزَّهُون عن التَّشْبيه » .

وفي هذا الحديثِ ثلاثةُ تَأْويلَاتٍ هي : تأْويلُ مَجيء سورةِ البقرة يوم القيامة في الحديث الصَّحيح ، وكذلك تأْويل مَجيء سورة تبارك ، بالإضافة إلى تأويل آية : ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ .

وهذا الخبرُ عن الإمام أحمدَ قد نقله الخلَّالُ بسندِه في كتاب « السُّنَّة » ، وابن كثير أيضًا في «البِداية والنهاية» (١٠:٣٢٧) من غيرِ انْتِقَادٍ على الرِّواية ، كما نقَل ابنُ حزمٍ في « الفِصَل » تأويلَ الإمامِ أحمدَ آية ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ .

وقال حُجَّةُ الإسلام الغزاليُّ : « سمعتُ الثِّقات من أئمَّةِ الحَنابِلَة ببَغدادَ

يَقولُون : إنَّ أحمدَ بنَ حنبلٍ ـ رحِمه الله ـ صرَّح بتأويلِ ثلاثةِ أحاديثَ فقط :

أحدُها : قولُه ﷺ : « الحَجَرُ الأسْودُ يَمينُ الله في الأرْضِ » .

والثَّاني : قوله ﷺ : « قلبُ المؤمِنِ بيْنَ إصْبَعينِ مِنْ أَصَابعِ الرَّحْمنِ » .

والثَّالثُ : قولُه ﷺ : « إنِّي لأجِدُ نَفَسَ الرَّحمنِ مِنْ نَاحِيةِ اليَمَنِ » .

وحَصْرُهم تَأْويلَاتِ الإمامِ أحمدَ في هذه النُّصُوصِ الثَّلاثَةِ ، هُوَ مِنْ جِهَةِ ما بَلَغَهم فقط . ويتَّضِحُ من هذه الأمثلةِ وغيرِها صِحَّةُ وصْفِ الإمامِ أحمدَ بأنَّه مِنْ أعْظمِ المُنزِّهَةِ لله عزَّ وجلَّ .

وقال الحافظُ ابنُ كثير أيضًا في «البِداية والنِّهاية» : « ومِنْ طَريقِ أبي الحَسَنِ الميمُونيِّ عن أحمدَ بنِ حنبلٍ أنَّه أجابَ الجَهْمِيَّةَ حين احْتجُّوا عليه بقَوْلِه تعالى : ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء : ٢] قال : يَحتَمِلُ أنْ يَكونَ تنزيلُه إلينا هو المُحْدَثَ ، لا الذِّكرُ نفسُه هو المُحْدَثَ . وعن أحمدَ بنِ حنبلٍ أنَّه قال : يَحتَمِلُ أنْ يَكونَ ذِكْرًا آخرَ غيرَ القُرآنِ » .

وقال الحافظ الذَّهبيُّ في «سِيرِ أعْلَام النُّبلاء» : « قال أبو الحسن عبد الملك الميمُوني : قال رجل لأبي عبد الله ـ أي أحمد بن حنبل ـ : ذهبتُ إلى خلف البزَّار أَعِظه ، بَلَغَني أنَّه حدَّث بحديث عن الأحْوصِ عن عبدِ الله ابنِ مسعود قال : « ما خلَق الله شيئًا أعْظَمَ ...» ، وذكر الحديث ، فقال أبو عبد الله : ما كان يَنْبغي أنْ يُحدِّث بهذا في هذه الأيام ـ يُريد زَمنَ المِحْنَة ـ قال الذَّهبيُّ : « ما خلق الله من سَماءٍ ولا أرضٍ أعظمَ مِنْ آيةِ الكُرسيِّ » ، وقد قال أحمد بن حنبل لمَّا أوردُوا عليه هذا يومَ المِحْنَة : إنَّ الخَلْقَ واقع ههنا على السَّماءِ والأرضِ وهذه الأشياءِ ، لا على القُرآنِ » .

وكانَ الإمامُ أحمدُ يقول في عَقِيدَتِه: «واللهُ تَعَالى لم يَلْحَقْه تَغيُّرٌ ولا تَبَدُّلٌ، ولا يَلحَقُه الحُدودُ قبل خَلْقِ العَرشِ ولا بعدَ خَلْقِ العَرشِ».

وقد أنْكَر الإمامُ أحمدُ على من يقول بالجسْمِ، وقال: إنَّ الأسْماءَ مأخُوذَةٌ بالشَّريعةِ واللُّغة، وأهلُ اللُّغة وضَعوا هذا الاسمَ على كلِّ ذي طُولٍ وعرْض وسُمْكٍ وتَركيبٍ وصُورةٍ وتأليفٍ، واللهُ تَعَالى خارِجٌ عن ذلك كُلِّه فلم يَجُزْ أنْ يُسمَّى جِسْمًا؛ لخروجِه عنْ معنى الجِسْمِيَّةِ، ولم يَجِئْ في الشَّريعةِ ذلك فبطَل.

وكذا كان على هذا المُعْتَقَدِ شيخُ المُحدِّثين الإمامُ أبو عبد الله محمد ابن إسماعيل البُخاريُّ صاحب «الصَّحيح» المتوفَّى ٢٥٦هـ، فقد فَهِمَ شُرَّاحُ صَحيحِه أنَّ البُخاريَّ كان يُنزِّهُ الله عن المكانِ والجِهَةِ.

وقال الإمامُ الحافظ الفقيهُ أبو جعفر أحمدُ بنُ سلامة الطَّحاويُّ الحنفيُّ المتوفَّى ٣٢١هـ في رسالته «العقيدة الطَّحاويَّة» ما نصُّه: «وتَعَالى ـ أي الله ـ عن الُحدودِ والغَايَاتِ والأَرْكَانِ والأَعْضَاءِ والأَدَواتِ، لا تحْويه الجِهَاتُ السِّتُّ كَسَائِرِ المُبْتَدعَاتِ».

وقال الحافظ محمَّدُ بن حبَّان المتوفَّى ٣٥٤هـ صاحب الصَّحيح المشْهُور بصحيح ابن حبَّان ـ ما نصُّه: «الحمدُ لله الذي ليس له حدٌّ مَحْدُودٌ فيُحْتَوى، ولا له أَجَلٌ مَعْدُودٌ فيَفْنى، ولا يُحيطُ به جَوامِعُ المكانِ، ولا يَشْتَمِلُ عليه تَواتُرُ الزَّمانِ». وقال أيضًا ما نصُّه: «كان اللهُ ولا زَمانَ ولا مَكانَ». وقال أيضًا: «كذلك يَنْزِلُ ـ يعني الله ـ بِلا آلةٍ ولا تَحَرُّكٍ ولا انْتِقَالٍ مِنْ مَكانٍ إلى مَكانٍ».

وقال أيضًا: «واللهُ جلَّ وعلا يَتكلَّمُ كَما شَاءَ بِلا آلةٍ، كذلك يَنْزِلُ بلا آلةٍ

ولا تَحرُّكٍ ولا انْتِقَالٍ مِنْ مَكانٍ إلى مكان ، ولم يَجُزْ أنْ يُقالَ : الله يُبْصِرُ كَبَصَرِنا بالأَشْفارِ والحَدَقِ والبَياضِ ، بل يُبْصِرُ كَيفَ يَشاءُ بِلا آلةٍ ، ويَسْمَعُ بِلا أُذُنينِ وصِماخينِ والتواءِ وغَضارِيفَ فيها ، بل يسمعُ كيفَ يشاءُ بلا آلةٍ ، وكذلك يَنْزِلُ كيفَ يَشاءُ بلا آلةٍ ، أنْ يُقاسَ نُزولُه إلى نُزولِ المَخْلُوقِينَ كما يُكيِّفُ نُزولُهم ، جلَّ ربُّنا وتَقَدَّسَ مِنْ أَنْ تُشْبَهَ صِفاتُه بشيءٍ من صِفَاتِ المَخْلُوقِينَ » .

وقال أيضًا تعْليقًا على حديثِ أنس بنِ مالك عن النبيِّ ﷺ أنه قال : « ثم يُلقى في النَّار فتقول : هل من مزيد حتى يَضَعَ الرَّبُّ ـ جلَّ وعلَا ـ قدَمَه فيها ، فتقول قط قط » .

قال أبو حاتم بن حبَّان : « هذا الخبرُ من الأَخْبار التي أُطلِقت بتَمثيلِ المُجاوَرَةِ ؛ وذلك أنَّ يومَ القيامةِ يُلقى في النَّار من الأُمَم والأَمكنةِ التي عُصي الله عليها ، فلا تَزال تَستَزيدُ حتى يَضَعَ الرَّبُّ جلَّ وعلَا مَوضِعًا من الكُفَّارِ والأمكنةِ في النَّار فتَمتلئُ فتقول : قط قط ؛ تُريد حَسْبي حَسْبي ؛ لأنَّ العربَ تُطلِقُ في لُغتِها اسمَ القَدَمِ على المَوْضِع ، قال الله جلَّ وعلَا : « لهم قَدَمُ صِدْقٍ » ، ثم ربّهم يُريدُ مَوْضِعَ صِدق ، لا أنَّ الله جلَّ وعلَا يضَعُ قَدمَه في النَّار ، جلَّ ربُّنا وتَعالى عن مثلِ هذا وأشْباهِه » .

وقال أبو حاتم ﷺ : قوله ﷺ : « إلَّا كأنَّما يضَعُها في يَدِ الرَّحمن » : هذه أخْبارٌ أُطْلِقتْ من هذا النَّوْعِ تُوهِمُ من لم يُحْكِمْ صِناعَةَ العلمِ أنَّ أصحابَ الحديثِ مُشَبِّهةٌ ، عائذٌ بالله أنْ يَخْطِرَ ذلك ببال أحدٍ من أصْحابِ الحديث ، ولكن أُطلِقَتْ هذه الأَخْبَارُ بألفاظِ التَّمْثِيل لِصِفَاتِه على حَسَبِ ما يَتعارفُه النَّاس فيما بينهم ، دون تَكْيِيفِ صِفَاتِ الله ـ جلَّ ربُّنا عن أنْ يُشَبَّه ـ بشيءٍ مِن المَخْلُوقِين ، أو يُكيِّف بشيءٍ من صِفَاتِه ؛ إذْ ليس كمِثْلِه شيءٌ » .

وقال أبو حاتم ﷺ : « الله أجلُّ وأَعْلى من أنْ يُنْسَبَ إليه شيءٌ من

صِفَاتِ المَخْلُوق ؛ إذْ ليسَ كمثلِه شيءٌ ، وهذه ألفاظٌ خرَجت من ألفَاظِ التَّعارُفِ على حَسَبِ ما يَتعارفُه النَّاسُ ممَّا بَيْنَهم ، ومَنْ ذكَر ربَّه جلَّ وعلَا في نفسِه بنُطْقٍ أو عَمَلٍ يَتقرَّبُ به إلى ربِّه ذَكَره الله في مَلَكُوتِه بالمغْفِرَةِ له تَفَضُّلًا وجُودًا ، ومَنْ ذكَر ربَّه في ملأٍ مِنْ عبادِه ، ذكَره الله في ملائكتِه المُقرَّبِينَ بالمغفِرَةِ له وقَبولِ ما أتَى عبدُه مِنْ ذِكْرِه ، ومَن تقرَّبَ إلى البَارِئ جلَّ وعلَا بقدْرِ شِبْرٍ من الطَّاعَاتِ ، كان وُجودُ الرَّأفَةِ والرَّحْمةِ من الرَّبِّ منه له أقربَ بذِرَاعٍ ، ومن تقرَّب إلى مَولَاه جلَّ وعلَا بقدرِ ذِراعٍ من الطَّاعَاتِ كانت المغفرةُ منه له أقربَ بِبَاعٍ ، ومَنْ أتَى في أنواع الطَّاعات بالسُّرعة كالمشي أتتْه أنواعُ الوسائِلِ ، ووجود الرَّأفة والرَّحمة والمغفرة بالسُّرعةِ كالهرولة ، والله أعْلى وأجلُّ » .

وقال الشَّيخ أبو سُليمان أحمد بن محمَّد الخطَّابيُّ المتوفَّى ٣٨٨هـ صاحب « مَعَالِم السُّنن » ما نصُّه : « وليس معنى قول المسلمين : إنَّ الله على العَرشِ ، هو أنَّه تَعالى مُماسٌّ له أو مُتمكِّنٌ فيه أو مُتَحيِّزٌ في جِهَةٍ مِنْ جِهَاتِه ، لكنه بَائِنٌ مِنْ جميعِ خلقِه ، وإنَّما هو خبرٌ جاء به التَّوقِيفُ فقُلنا به ونفيْنَا عنه التَّكييفَ ؛ إذْ : ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى : ١١] » .

وقال الحافظ المُؤرِّخ ابنُ عَسَاكرَ نَقلًا عن أبي عبد الله الحُسين بن محمد الدامغاني : « وكان أبو الحسن التَّميمي الحنبليُّ يقول لأصْحَابِه : تَمسَّكُوا بهذا الرجلِ ـ أي بالبَاقِلَّاني ـ فليس للسُّنَّةِ عنه غِنًى أبدًا » . قال : « وسمعت الشَّيخَ أبَا الفضل التميميَّ الحنبلي ـ رحِمه الله ـ وهو عبد الواحد ابن أبي الحسن بن عبد العزيز بن الحارث ـ يقول : اجْتمع رأسي ورأسُ القَاضي أبي بكر محمد بن الطَّيِّب ـ يعني البَاقِلَّاني ـ على مِخَدَّةٍ واحدةٍ سبعَ سِنينَ . قال الشيخُ أبو عبدِ الله : وحضَر الشيخُ أبو الفضل التَّميميُّ يَوْمَ وفاتِه

العَزاءَ حافِيًا مع إخوته وأصحابِه ، وأَمَرَ أنْ يُنَادى بينَ يديْ جَنازتِه : « هذا ناصِرُ السُّنَّةِ والدِّينِ ، هذا إمامُ المسلمينَ ، هذا الذي كان يَذُبُّ عن الشَّريعةِ أَلْسِنةَ المُخَالِفينَ ، هذا الذي صنَّف سَبْعينَ ألفَ ورقة رَدًّا عَلى المُلحِدِينَ » . وقعَد للعَزاءِ مع أصحابِه ثلاثةَ أيام فلم يَبْرَحْ ، وكان يزورُ تُرْبتَه كُلَّ يَوْمِ جُمعةٍ في الدَّارِ » .

وقال الحافظ أبو بكر أحمد بن الحُسين البيْهقيُّ الشَّافعيُّ المتوفَّى ٤٥٨هـ ما نصُّه : « والذي رُوي في آخرِ هذا الحديث إشارةٌ إلى نفيِ المكانِ عن الله تَعَالى ، وأنَّ العبدَ أيْنما كان فهو في القُربِ والبُعْدِ من الله تَعَالى سَواءٌ ، وأنَّه الظَّاهرُ فيَصِحُّ إدراكُه بالأَدِلَّةِ ، البَاطِنُ فلا يصحُّ إدراكُه بالكَوْنِ في مكانٍ . واسْتدلَّ بعضُ أصحابِنا في نفيِ المكانِ عنه بقول النبي ﷺ : « أنت الظَّاهرُ فليس فوقَك شيءٌ ، وأنت البَاطنُ فليس دونَك شيءٌ » ، وإذا لم يكُنْ فوقَه شيءٌ ولا دونَه شيءٌ لم يَكُنْ في مَكانٍ » .

وقال أبو الوفاء علي بن عقيل البَغدادي شيخُ الحَنابِلَة في زمانِه المتوفَّى ٥١٣هـ ما نصُّه : « تَعالَى الله أنْ يكونَ له صفةٌ تَشْغَلُ الأمْكِنةَ ، هذا عينُ التَّجْسِيم ، وليس الحقُّ بذي أجزاءٍ وأبعاضٍ يُعالجُ بها » .

وقال القاضي الشَّيخ أبو الوليد محمَّد بن أحمد قاضي الجماعة بقُرطُبَةَ ، المعروفُ بابن رُشد الجدُّ المالكي المتوفَّى ٥٢٠هـ ما نصُّه : « ليس الله في مَكانٍ ، فقد كان قبْلَ أنْ يُخْلَقَ المَكانُ » . ذكره ابن الحَاج المالكي في كتابه « المدخل » .

وقد سَار على هذا النَّهجِ مِن بعدِهم جَمٌّ غفيرٌ من كِبَار عُلَماءِ المسلمينَ ؛ منهم :

الحافظ المُؤرِّخ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشَّهير بابن

عَسَاكر الدِّمشْقي المتوفَّى ٥٧١هـ، الإمام الحافظ المُفسِّر عبد الرَّحمن بن علي المعرُوف بابن الجَوْزي الحَنْبلي المتوفَّى ٥٩٧هـ، الشَّيخ أبو منصور ـ فخر الدِّين عبد الرحمن بن محمد المعرُوف بابن عَسَاكر المتوفَّى ٦٢٠هـ، الشَّيخ جمال الدِّين أبو عمرو عثمان بن عمر المعرُوف بابن الحَاجب المالكي المتوفَّى ٦٤٦هـ، الشَّيخ العز بن عبد السَّلام الأَشْعَرِيّ الملقب بسلطان العلماء المتوفَّى ٦٦٠هـ، الحافظ أبو زكريا مُحيي الدِّين بن شرف النَّووي الشَّافعيّ الأَشْعَرِيّ المتوفَّى ٦٧٦هـ، العلَّامة الأُصُولي الشَّيخ أحمد بن إدريس القَرَافي المَالِكِي المصريّ المتوفَّى ٦٨٤هـ، الحافظ ابن حجر العَسْقلانيّ الشَّافعيّ الأَشْعَرِيّ المتوفَّى ٨٥٢هـ، الشَّيخ أبو العبَّاس شهاب الدِّين أحمد بن محمد القَسْطَلَّاني المتوفَّى ٩٢٣هـ، والشَّيخ القَاضي زكريَّا الأنْصَاري الشَّافعي الأَشْعَرِيّ المتوفَّى ٩٢٦هـ... وغيرُهم كثيرٌ.

علم الله تَعَالى:

ومعنى العِلْم يَكَادُ يكونُ ضَروريًّا بَدَهِيًّا، وقال العُلماء في وصْفِها لِتقريبِ مَعْناها: إنَّها صِفةٌ تَنْكَشِفُ بها الأُمورُ انْكِشَافًا تامًّا. وأشَارُوا بقولهم: «إنَّها صِفةٌ» إلى أنَّنا لا نَعلَمُ مِنْ حَقيقَتِها إلَّا أنَّها صِفةٌ، وأمَّا لوَازِمُها فنَعْلَمُ أنَّها تَنْكَشِفُ بها سَائِرُ الأُمور لله تَعَالى، ولا فَرْقَ بَيْنَ المُوجُودَاتِ والمَعدُومَاتِ في هذا الانْكِشَافِ، ولا فَرْقَ بينَ الواجِباتِ والمُمكِناتِ والمُسْتَحيلَاتِ؛ فكُلُّها في الانْكِشافِ أَمامَ عِلْمِ الله في مَرْتَبَةٍ واحِدَةٍ.

الاسْتِواءُ على العَرْشِ:

تَكلَّمَ كِبَارُ الأَئِمَّة يُبَيِّنونَ موقفَهم في فَهْمِ هذه الآيةِ ـ أي آية الاسْتِواءِ ـ فقال الإمام أبو حنيفة لما سُئِلَ عن الاسْتِواءِ: مَنْ قال: لا أعرِفُ الله في

السَّماءِ أمْ في الأَرْضِ كَفَرَ ؛ لأنَّ هذا القَوْلَ يُوهِمُ أنَّ للحَقِّ مَكانًا ، ومَن تَوَهَّمَ أنَّ لِلْحَقِّ مَكَانًا كَفَرَ .

وقال الإمامُ الشَّافعيُّ : اسْتَوى بِلا تَشْبِيهِ ، وصَدَّقْتُ بلا تَمثيلٍ ، واتَّهمْتُ نَفْسي في الإدراكِ ، وأمْسَكْتُ عن الخَوْضِ في ذلك كُلَّ الإمْسَاكِ . وقال الإمامُ أحمدُ : استَوى كما أَخْبَرَ لا كَمَا يَخْطِرُ للبَشرِ .

وأمَّا الإمام مَالكٌ فقد جاءه أحدُهم وقال له : يا أبا عبد الله ، « الرَّحمن على العَرْشِ اسْتوى » ، كيف اسْتوى ؟ فقال : الاسْتواءُ مَعْلُومٌ ، والكَيْفُ مَجْهُولٌ ، والإيمانُ به واجِبٌ ، والسُّؤالُ عنه بِدْعةٌ .

قوله : « الاسْتِواء مَعْلُوم » ، أي مَعْلُومٌ ذِكْرُ الاسْتِواءِ في القرآن الكريم ، ومَعْلُومٌ نِسْبَتُه أي نِسبةُ الاسْتِواءِ إلى الله تَعَالى ، وأمَّا قوله : « والكَيْفُ مَجهُولٌ » ، فمعناه أنَّ نِسبةَ الاسْتِواءِ بكيْفِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ مَجهولةٌ لا نَعرِفُها لا في القرآن ولا في السُّنَّة ولا في كلامِ أحدٍ من العُلماءِ المُعْتَبَرِينَ ، أي إنَّ أَصْلَ نِسْبةِ الكَيْفِ غيرُ مَعْلُومةٍ بل هي مَجهُولةٌ مُنكَرةٌ ، وما كان كذلك فهو مَرْدُودٌ ؛ ولذلك قال بعد ذلك : « والإيمان به » ، أي الاسْتِوَاءِ المَعْلُومِ ـ « واجبٌ » ، أي الإيمانُ بمُجرَّدِ الاسْتِوَاء المَعْلُوم واجبٌ ، أي الإيمانُ بمُجَرَّدِ الاسْتِوَاء ـ كما ذكر في القرآن ـ واجِبٌ ، وأمَّا السؤالُ عنه بـ : كيفَ فهو بِدْعَةٌ ، ومعنى « بِدْعَة » كما هو مُقرَّرٌ أي مُبْتَدَعٌ مُختَرَعٌ لم يكنْ مَعْروفًا مِنْ قبلُ ؛ لأنَّ مُجرَّدَ نِسبةِ الكَيْفِ إليه تَعَالى فيها تَجْسِيمٌ وتَشْبِيهٌ كما مَضَى ، وما كان بِدْعَةً فهو مَردُودٌ .

كَلَام الله تَعَالى :

وأهلُ السُّنَّة في قَولِهم بأنَّ الكَلَامَ ثابتٌ لله تَعَالى على سبيلِ أنَّه صِفَةٌ له

تَعَالى ـ اعْتَمَدُوا على قَواعِدَ مُسْتَمَدَّةٍ مِن اللُّغَةِ ، ونُوزِعُوا فيها ، ولا مَجالَ لِتفصيلِ ذلك هنا ، وعَضَّدوا هذه القَواعِدَ اللُّغَوِيَّةَ بأُمورٍ عُرْفِيَّةٍ اشْتُهِرتْ بينَ عامَّةِ المسلمين وأهلِ اللُّغة ، كما أنَّ الأدِلَّةَ العَقْلِيَّةَ تَدلُّ على ذلك أيضًا ، وأعْلَنُوا أنَّ الله تَعَالى مَوصُوفٌ بصِفةِ الكَلامِ ، وقالوا : إنَّها إحْدى صِفَاتِ البَارئ عزَّ وجَلَّ ، ونزَّهُوهُ تعالى في صِفَتِه هذه عن سِمَات النَّقصِ كقِيامِ الحَوادِث في ذَاتِه تَعَالى ؛ كالصَّوْتِ والحَرْفِ وغيرِ ذلك .

وقال أهلُ السُّنَّة في وصْفِ هذه الصِّفة تَقْرِيبًا للأفْهَامِ : صِفَةٌ أزَلِيَّةٌ قَائِمةٌ بذاتِه تَعَالى مُنَافِيَةٌ للسُّكُوتِ والآفَةِ ، هو بها آمرٌ ناهٍ مُخْبِرٌ إلى غيرِ ذلك ، يدلُّ عليها بالعِبارَةِ والكِتَابَةِ والإِشَارَةِ .

ولهذا قال العُلماءُ : القُرآن كما أنَّه لفظٌ يُطلقُ على الصِّفَةِ الذَّاتِيَّةِ القَائِمَةِ بذاتِ الله تَعَالى وهي الكَلامُ ، فكذلك يُطلَقُ نفسُ الاسمِ على الكَلام المنزَّلِ على سيِّدنا مُحمَّدٍ ﷺ إطْلاقًا حَقيقِيًّا على الاثنين ؛ فلفظُ القُرآن صار من قَبِيلِ الألفاظِ المُشْتَرَكَةِ بينَ مَعْنيينِ ، فلا يُوجَدُ واحِدٌ مِن أهل السُّنَّة يُنْكِرُ أنَّ المَكْتُوبَ في المصَاحِفِ هو كَلَامُ الله تَعَالى ، ولكنَّ بعضَهم قال هو كلامُ الله حَقيقةً ، والبعض قال : بل هُو كَلامُه تَعَالى مَجازًا ، أي من حيثُ إنَّه دَالٌّ على كَلامِه تَعَالى النَّفْسِيِّ ، ولم يُرِيدُوا أنَّ هذا الكَلَامَ اللَّفْظِيَّ صنَعه غيرُ الله تَعَالى ونسَبه إلى الله عزَّ وجلَّ ، بل صَرَّحُوا بأنَّه كَلَامُ الله تَعَالى بِلَفْظِه ومَعناهُ ، بِمعْنى أنَّ الله تَعَالى هو الذي اخْتَار هذه الكَلِماتِ ورَتَّبها عَلَى التَّرْتِيبِ المُعيَّنِ لِتَدُلَّ على ما يُرِيدُ مِن المَعَاني .

ولم يُخَالِفْ في الكَلَام السَّابِقِ إلَّا المُجَسِّمةُ ومنْ حَذَا حَذْوَهم ؛ فهؤلاءِ قَالوا : إنَّ الكَلامَ ما هُو إلَّا صَوْتٌ وحَرْفٌ ، أي إنَّ الصَّوْتَ والحَرْفَ اللذَيْنِ هُما حَادِثانِ قَائِمَانِ بذاتِ الله جلَّ وعَلَا وتَنَزَّه عن هذا الغَلَطِ . ومِمَّن قال

بهذا ابنُ تَيْميَّةَ وأتْبَاعُه ، ورُبَّما نُشيرُ إلى كَلاَمِهم بتفصيلٍ بعد بَيانِ قَوْلِ أهلِ الحقِّ . وبعض هؤلاء قالوا بأنَّه مَعَ ذلك فهو قَديمٌ ، وهذا مُنَاقَضَةٌ صَرِيحَةٌ للمَعْقُولِ والمَنْقُولِ .

فمن المعَاني المُوجُودَةِ في النَّفْسِ الإرَادةُ ، وقد يَظُنُّ بعضُ النَّاس أنَّ الكَلاَمَ ما هو إلَّا الإرادةُ ، وهذا غَلَطٌ ، فيَجبُ أنْ يُميِّزَ العَاقِلُ بين الكَلاَمِ والإرَادةِ ؛ ولنُوضِّح الفَرْقَ بينهما :

فالله تَعَالى قد أمَرَ أبا لَهَبٍ بالإيمانِ ، فهو مُكلَّفٌ بالإيمانِ ، والله تَعَالى مَعَ أمْرِه لأبي لَهَب بالإيمان فقد علِم أنَّه لنْ يُؤمِنَ ، ولو لم يَعْلَم الله تَعَالى هذا ، يَلْزَمُ أنَّه جَهِلَه ، والجَهْلُ على الله تَعَالى مُسْتَحيلٌ ؛ لأنَّه نَقصٌ ، إذًا تقرَّر بما مَضَى أنَّ الأمرَ مُغَايرٌ للعِلْمِ .

أمَّا مُغَايرَتُه للإرادة فيُعلمُ ممَّا يلي : أنَّ الله تَعَالى إمَّا أنْ يكونَ أرادَ كُفْرَ أبي لهبٍ أو أنْ يكونَ أرَادَ إيمانَه ، وإرادةُ إيمانِه مُحالٌ ؛ لأنَّه تَعَالى علِم أنَّه لا يُؤمنُ ، والإرادةُ إنَّما تتعلَّقُ على وِفَاق العلمِ ، ولا تتعلَّقُ بما يتعلَّقُ العلمُ بخِلافِه ، إذًا يَلْزَمُ من هذا أنَّ الله تَعَالى أرادَ كُفْرَ أبي لهبٍ ؛ لأنَّه لو أرادَ إيمانَه لوَجَبَ وُقوعُه ، وإذا وجَب وُقوعُه يَمتنِعُ أنْ يكونَ عالمًا بأنَّه لا يُؤمِنُ ، وإذا كانَ عالمًا بأنَّه لا يُؤمِنُ امتنع وُقوعُه ، وإذا امتَنعَ وُقوعُه امْتَنعَت إرادتُه .

إذًا يتَحصَّلُ من هذا أنَّ الأمرَ مُغَايرٌ للإرادةِ كما هو مُغَايرٌ للعلم ؛ وبذلك يَبْطُلُ أنْ يكونَ الأمرُ هو إرادةَ الامتثالِ .

ملحوظة : لاحِظْ أنَّ الإرادةَ هنا ليسَ معناها المحبَّةَ والرِّضا ، بل مَعْناها ـ كما هو مَعْلُومٌ عندَ أهلِ السُّنَّةِ ـ هو تَخصِيصُ المُمكِنِ ببعضِ ما يَجُوزُ عَلَيْهِ مِنَ الممكِناتِ .

ومن المعاني الموجُودةِ في النَّفْسِ أيضًا القُدْرةُ ، وقد يَتوهَّمُ البعضُ أنَّ الكَلَام ما هو إلّا القُدْرةُ ، وهذا فاسِدٌ ؛ لأنَّ القُدْرَةَ عِبارَةٌ عَنْ مَعْنًى يَتأتّى به الإيجادُ بالنِّسْبَةِ إلى كُلِّ مُمْكِنٍ ، وأمَّا الأمرُ والنَّهْيُ فلا يَتعلَّقانِ بِكُلِّ مُمكِنٍ ، بل ببعضِ المُمكِناتِ ، وهي مَدارُ التَّكليفِ . إذًا فالقُدْرَةُ أعمُّ مِن الأَمْرِ والنَّهيِ . وأيضًا فإنَّ القُدْرَةَ تتعلَّقُ بالمُمكِناتِ فقط تَعلُّقَ تأثيرٍ ، أمَّا الكَلامُ فَتعلُّقُه يَكونُ أوَّلًا بالمُمكِناتِ أو الواجِباتِ أو المُسْتَحِيلاتِ ، وتَعَلُّقُه بكُلٍّ مِنْها إنَّما هو تَعَلُّقُ بَيانٍ ودَلَالَةٍ ، لا تَعَلُّقَ تأثيرٍ وإيجادٍ أو إعْدامٍ .

المُعْتَزِلةُ قالوا : إنَّ الله تَعالى مُتَكلِّمٌ ، ولا يَجُوزُ قَطْعًا نَفْيُ أنَّه مُتكلِّمٌ ، ولكنهم لمَّا قالوا : إنَّ الكَلامَ لا يُفْهَمُ إلَّا على أنَّه الأَصْواتُ والحُروفُ . ولـهذا فحاصِلُ مَذهبِهم أنَّ الله تعالى مُتكلِّمٌ ، وكَلامُه فِعْلٌ لـه غيرُ قَائِمٍ بِذاتِه لاسْتِحالة قِيامِ الأفْعَالِ بِذاتِ الله تَعالى ؛ لأنَّ كُلَّ فِعْلٍ فهو حادِثٌ ، والحَوادِثُ لا تَقومُ بالقَديمِ .

أمَّا المُجسِّمةُ الذين يدَّعُون الانْتسابَ إلى السَّلفِ فقد اتَّفَقوا مَعَ المُعْتَزِلَةِ على أنَّ الكَلامَ لا يَكونُ إلَّا بِحرفٍ وصوتٍ ، ولكنَّهم قالوا : إنَّ المُتكلِّمَ إنَّما هو مَنْ قام به الكَلامُ ، ولـهذا فهُم مع قولِـهم بأنَّ الحرفَ والصوتَ حَادِثَانِ فهم قَائِلُونِ بأنَّ الحرفَ والصوتَ قَائِمانِ بالله تَعالى ؛ لأنَّه لا ضَرَرَ عندهم مِنْ قِيامِ بعضِ الحوادِثِ بِذاتِ الله تَعالى!

وأمَّا أهلُ السُّنَّة فقد قالوا بأنَّ الله مُتكلِّمٌ بِمَعْنيينِ ؛ الأَوَّل : أنَّ هناك صِفةً قَائِمَةً بالله تَعالى ، لَيْسَتْ بِحَرْفٍ ولا بِصَوْتٍ ، قَائِمَة به تَعالى ، وهِي الكَلامُ النَّفْسِيُّ ، وبها يُسمَّى مُتكَلِّمًا ، على ما سَبَقَ تقريرُه . والمعنى الثَّاني : أنَّه تَعالى يُوجِدُ ألفاظًا وكَلِماتٍ تَصْدُرُ ابتِداءً بتَخْليقِه وإحداثِه لـها ، وتُنْسَبُ إليه تَعالى ، وبها يُسمَّى مُتَكلِّمًا ؛ لِدِلالتِها على بعضِ مُتَعلِّقاتِ كَلامِه النَّفْسِيِّ .

وقد بيَّنَ الإمامُ السَّنوسيُّ هذا المعنى في شرحِهِ على عَقيدِته المُسمَّاةِ بـ«أُمِّ البَراهينِ» فقال:

« كَلامُ الله تَعالى القَائِمُ بِذاتِه هو صِفةٌ، أَزَليٌّ، ليس بحرفٍ ولا صوتٍ ولا يَقبلُ العَدَمَ، وما في مَعناه مِن السُّكُوتِ ولا التَّبْعيضِ ولا التَّقْدِيم ولا التَّأْخِيرِ، ثُمَّ هو مَعَ وَحْدَتِه مُتَعَلِّقٌ، أي دالٌّ أَزَلًا وأَبَدًا عَلَى جَميعِ معلُوماتِه التي لا نِهايَةَ لـها، وهُو الذي عَبَّر عنه بالنَّظمِ المُعْجِز المُسمَّى أيضًا بكَلامِ الله تَعالى حقيقة لُغويَّة؛ لِوُجودِ كَلامِه عزَّ وجَلَّ فيه بحسَب الدِّلالةِ لا بالحُلولِ، ويُسمَّيان قُرآنًا أيضًا ».

الإرادة:

مِن الصِّفاتِ التي يَتَّصِفُ بها الله جلَّ شأنُه الإرادةُ، والإرادةُ ـ عند أهلِ الحقِّ ـ مِن صِفاتِ الذَّاتِ لا من صِفَاتِ الفِعْلِ، فهي ليست حَادِثةً في ذاتِ الله كما يَزْعُمُ المُجسِّمةُ، ولا بِمخْلُوقاتِه كما يَزْعُمُ الشِّيعَةُ، ولا كَائِنة لا في مَحِلٍّ كما يَزعُمُ بعضُ المُعْتَزِلةِ.

والله سُبحانه مُخْتَارٌ على الحقيقةِ، وحَقيقةُ المُخْتَارِ هو الذي إنْ شاء فعَل وإنْ شاء تَرَكَ الفِعْلَ، فصُدورُ الفعلِ تابعٌ لاختِيارِه ومَشيئتِه، وليس مُتَرتِّبًا على مُجرَّدِ عِلْمِه.

وأمَّا عندَ الشِّيعَةِ فقد جَعلوا الإرادةَ عَيْـنَ الفِعْلِ، وهذا المذهبُ باطِلٌ، كما سَنبيِّنه، واسْتَعاضُوا عن الإرادةِ بمُجرَّدِ العِلْمِ. قال القاضي القُمِّي: « إنَّ إرادةَ الله هي إحْدَاثه الطَّبيعةَ؛ لأنَّها مَظْهَرُ الإرادةِ »، ثم قال: « فإرادةُ الله هي إيجادُه الطَّبيعَةَ المُمْسِكَةَ لِنظامِ العَالَم ».

وأمَّا القَائِلُونَ بأنَّ الإرادةَ هي عيـنُ الفعل فعندهم أنَّ الإرادةَ ليست صِفةً

بل فِعْلٌ مِن الأفْعَالِ ، وهي لا بُدَّ ـ بِناءً على ذلك ـ أنْ تَكونَ حَادِثَةً .

وأمَّا بعضُ مَنْ قال بمَذْهَبِ التَّجْسِيمِ فهو يَنفِي الإرادةَ القَديمةَ التي هي صِفةٌ قَائِمَةٌ بالله تَعَالى ، ويُثبِتُ إراداتٍ مُتجدِّدةً وحَادِثَةً في ذاتِ الله تَعَالى ؛ واحدة بعد الأُخرى ، وجِنْسُ هذه الأفعالِ قَديمٌ عند ابن تَيْمِيَّة ، والأفرادُ أي الإراداتُ والقُدَرُ المتجدِّدةُ المُعيَّنةُ حَادِثَةٌ بلا شَكٍّ ، فهي عنده قديمةٌ بالنَّوعِ والجِنْسِ ، حَادِثَةٌ بالشَّخْصِ والآحادِ .

ومَذْهبُ ابنِ تَيْمِيَّةَ هذا مُشْكِلٌ ؛ لأنَّه يَقومُ بِناءً على التَّسلِيمِ بقِيامِ الحوادِثِ في ذَاتِ الله تَعَالى ، وتجويزِ كَونِ الذَّاتِ الالهِيَّةِ مُنْفَعِلَةً ومُتَأَثِّرةً ، وإلَّا فكيفَ يقومُ بها إراداتٌ حَادِثَةٌ وأفْعَالٌ حَادِثَةٌ .

والمُعْتَزِلةُ كُلُّهم قالوا بأنَّ الإرادَةَ مُحْدَثَةٌ ، وهذا عِنْدَهُم صحيحٌ مُطلَقًا ، وعَلَى جَميعِ الأقْوَالِ ؛ سَواءٌ أرجَعوها إلى الفِعْلِ أو الأمْرِ ، أو حتَّى على رَأْيِ أَبي هاشِم .

الإرادة والمشيئة والمحبة :

أيضًا تَفْرِيقُ الشِّيعَةِ بينَ الإرَادَةِ والَمشِيئَةِ ، وكذلك تَفْرِيقُ أتْبَاعِ ابنِ تَيْمِيَّةَ ـ هي تَفرقةٌ لا دَليلَ عليها ؛ فالمَشيئةُ والإرَادةُ كَلِمتانِ مُترادِفَتانِ عند أهلِ السُّنَّةِ ، ودالَّتانِ على صِفَةٍ واحِدَةٍ ، قال الملا أحمدُ في حاشيتِه : « لا فَرْقَ بينَ المَشِيئَةِ والإرَادَةِ إلَّا عِنْدَ الكَرَّامِيَّةِ ؛ حيثُ جعَلوا المَشِيئَةَ صفةً واحدةً أَزَليَّةً تَتَناولُ ما شَاءَ الله تَعَالى مِن حيثُ يَحدُثُ ، والإرادةَ صِفةً حَادِثَةً مُتعَدِّدةً بتَعدُّدِ المُرادَاتِ » .

وخُلاصَةُ هذا المَبْحَثِ : أنَّ الإرَادَةَ صِفةٌ حَقِيقيَّةٌ عندَ أهلِ السُّنَّةِ ، لَيسَتْ

حَادِثَةً ، والتَّحقيقُ أنَّ لـها تَعلُّقَينِ : تَعَلُّقًا أزَلِيًا صلوحيًا بكُلِّ المُمْكِنَاتِ ، وتَعَلُّقًا قَدِيمًا تَنْجِيزِيًّا بالحَادِثَاتِ ، والبعض يُثْبِتُ تَعَلُّقًا تَنجِيزِيًّا حَادِثًا ، فالحُدوثُ هنا صِفَةٌ للتَّعلُّقِ لا لِصِفَةِ الإرَادَةِ نَفْسِها ، وعلى ذلك يكونُ قولُ العلَّامةِ المُحقِّقِ الخيالي : « اتَّفَقَ أهلُ الحقِّ على أنَّ إرادةَ الله تَعَالى تَتعَلَّقُ بما كان ولا تَتعلَّقُ بما لم يَكُنْ » ، يَكونُ هذا الكلامُ مُلاحَظًا فيه التَّعلُّقُ التَّنْجِيزِيُّ فقط ، ولا يَكونُ مُلْتَفَتًا فيه إلى التَّعلُّقِ الصَّلوحيِّ المارِّ ذِكْرُه .

وخُلاصة القول : أنه يتبيَّن لنا ممَّا سبَق عَرْضُه مَلامِحُ مذهبِ الإمام الأَشْعَرِيّ وسماته ، وهي تُركِّزُ على أمرينِ رئيسيَّينِ يُميِّزانِ ذلك المذهبَ عمَّا تَقدَّمَه من مَذْهَبِ المحُدِّثين :

١ ـ عَدَمُ عزْلِ « العقل » في مَجال العَقَائِد :

كانت المُعْتَزِلةُ تَعْتَمِد على العَقْلِ في المَسَائِل الكَلاميَّة ، ويُؤوِّلون النُّصُوص القُرآنيَّة عندما يَجِدُونَها مُخالِفة لآرَائِهم ـ بزعمهم ـ ولا يَكادُون يَعْتمِدُون على السُّنَّة ، ولأجْلِ ذلك نَرى أنَّهم أوَّلوا الآياتِ الكثيرةَ الوَاردةَ حولَ الشَّفَاعَةِ ـ الدَّالة على غُفْرَانِ الذُّنُوب بشَفاعةِ الشَّافِعِين ـ بأنَّ المُراد رفع درجات الصَّالحين بشَفاعةِ الشُّفَعاء ، لا غُفْران ذُنوب الفَاسِقِين .

وكان المُحدِّثون يَرون الكِتَاب والسُّنَّة مَصْدرًا للعَقَائِد ، ويُنْكِرُون العقل ورسالته في مجالها ، ولم يعدُّوه من أدوات المعرفة في الأُصُولِ ، فكيف في الفروع ، ولا شَكَّ أنَّ هذا خَسَارةٌ كبيرةٌ لا تُجبر .

وقد جاء الإمام الأَشْعَرِيُّ بمنهجٍ مُعْتَدِل بين المَنْهَجَين ، وقد أعلن أنَّ المَصْدَرَ الرَّئيسيَّ للعَقَائِد هو الكِتَاب والسُّنَّة ، وفي الوقت نفسه خَالف أهلَ

الحديثِ بِذَكاءٍ خاص عن طريق اسْتِغْلَال البراهين العَقْليّة والكَلاميّة، على ما جاء في الكِتَابِ والسُّنَّة.

كان أهل الحديث يُحرّمون الخَوض في الكَلام، وإقامة الدَّلائِل العَقْليّة على العَقَائِد الإسْلاميّة، ويكتفون بظواهر النُّصُوص والأحَادِيث، ولكنَّ الأَشْعَرِيّ بعد براءتِه من الاعْتِزَال وجُنوحِه إلى مَنْهَجِ أهل الحديث، كتب رسالة خاصة في اسْتِحْسَان الخَوضِ في الكَلامِ. وبذلك جَعَل نَفْسَه هَدفًا لِعِتَابِ الحَنَابِلَة المُتزمّتين الذين كانوا يَرون الخَوض في هذه المَباحِث نَوعًا من الزَّيغ والضَّلال.

٢ ـ العقيدة الوسطى بين العقيدتين:

إذا كان بعض أهل الحديث يُصِرُّون على إثبات الصِّفَاتِ الخَبريّة لله تَعَالى، كالوجه واليد والرِّجل والاسْتواء على العَرْشِ، حتى اشْتُهِروا بالصِّفَاتيّة، كما اشْتُهِرت المُعْتَزِلة بنفاة الصِّفات ومُؤوِّليها. فجاء إمامُ الأشاعرةِ بمنهجٍ وسطٍ، وزعم أنّه قد أقْنَع به كِلَا الطَّرفين، فاعْتَرف بهذه الصِّفاتِ كما ورد في الكِتَابِ والسُّنَّة بلا تأويلٍ وتصرُّف، ولمَّا كان إثباتُها على الله سبحانه بظواهرِها يُلازِم التَّشْبيه والتَّجْسِيم ـ وهما يُخالِفَان العقل، ولا يَرضى بهما أهل التَّنزيه من العَدليّة ـ أضاف كلمة خاصة أخرجته عن مغبَّة التَّشْبيه ومَزْلَقة التَّجْسِيم، وهي أنَّ لله سبحانه هذه الصِّفات لكن بلا تَشْبيه وتَكْييف.

وهذا هو المُميّز الثَّاني لمنهجِ الأَشْعَرِيّ، فقد تصرَّف في الجمع بين المنْهجين في كلِّ مَورد بوجهٍ خاص.

قال ابن عَسَاكِر في تَرجمتِه الأَشْعَرِيّ: «إنَّه نَظَر في كُتبِ المُعْتَزِلة

والجَهْميَّة والرَّافِضَة ، فسَلك طريقة بينها . قال جَهم بن صَفْوان : العبد لا يَقْدِر على إحْدَاثِ شيء ولا على كَسْبِ شيء ، وقالت المُعْتَزِلة : هو قَادِر على الإحْدَاثِ والكَسْبِ مَعًا . فسَلك طريقة بينهما ، فقال : العبد لا يَقْدر على الإحْدَاثِ ، ويقدر على الكَسْبِ . فنفى قُدرة الإحْدَاثِ وأثبت قُدرة الكَسْبِ ، وكذلك قالت الحَشَويَّة المُشَبِّهة : إنَّ الله سُبحانه يُرى مُكيَّفًا مَحْدُودًا كَسائِر المَرئيَّات ، وقالت المُعْتَزِلة والجَهْميَّة والنَّجاريَّة : إنَّه سُبحانه لا يُرى بحالٍ من الأحْوَالِ ، فسَلك طريقة بينهما فقال : يُرى من غير حُلولٍ ، ولا حُدودٍ ، ولا تَكْييف ، فكَما يَرَانا هو سُبحانه وتَعَالى وهو غير مَحْدُود ولا مُكيَّف ، كذلك نَراه وهو غير مَحْدُودٍ ولا مُكيَّف .

الفهرس التفصيلي لموضوعات الجزء الثاني

ملامح التجديد الأصولي عند الإمام أبي الحسن الأشعري، لحَسَّان فِلِمْبَان ١٣٩

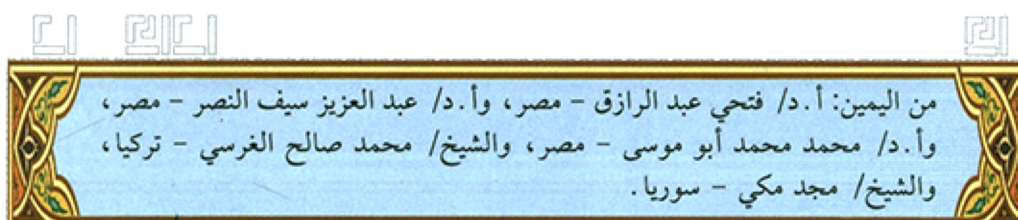
عقيدة الإمام الأشعري في «الإبانة»، لمَجْد مَكي ٣٣٣

* * *

تَمَّتْ ـ بحمد الله تعالى ـ فَهرسةُ الجزءِ الثَّاني بعنايةِ:

ياسر محمَّد عبد الرحمن

الباحث بمَشْيَخَة الأزهرِ الشريفِ



من اليمين: أ.د/ فتحي عبد الرازق - مصر، وأ.د/ عبد العزيز سيف النصر - مصر، وأ.د/ محمد محمد أبو موسى - مصر، والشيخ/ محمد صالح الغرسي - تركيا، والشيخ/ مجد مكي - سوريا.



فضيلة الإمام الأكبر أ.د/ أحمد الطيب وعن يمينه: العلامة عبد الله بن بية - موريتانيا، وأ.د/ بركات دويدار - مصر.



فضيلة الإمام الأكبر أ.د/ أحمد الطيب يستقبل الفقيه الجزائري أ.د/ محند إدير مَشنَان
في أثناء «ملتقى الإمام الأشعري».



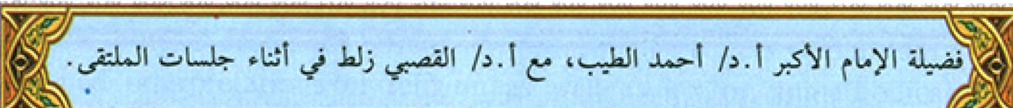
معالي أ.د/ عبد الفضيل القوصي وبجانبه أحد علماء المذهب الإباضي من سلطنة عمان.



أ.د/ سلمان النَّدْوِي، رئيس فرع الرابطة العالمية لخريجي الأزهر الشرف بندوة العلماء بالهند.



فضيلة الإمام الأكبر أ.د/ أحمد الطيب وعن يساره أ.د/ صابر عرب، وسموّ الأميرة بَسْمَة بنت الملك سعود بن عبد العزيز، في أثناء زيارتهم لمعرض كُتُب الإمام الأشعري الذي أقيم بمناسبة فعاليات الملتقى.



فضيلة الإمام الأكبر أ.د/ أحمد الطيب، مع أ.د/ القصبي زلط في أثناء جلسات الملتقى.